

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى

طور الإنهيار (٣)



الفلسفة والتصوف

د. محمود إسماعيل

دار مصر للحقوق

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى
طور الانهيار (٣)
الفلسفة والتصوف

الكتـاب: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى طور الانتهاء (٣)

الفلسفة والتصوف

المؤلف: د. محمود إسماعيل

الطبعة الأولى: القاهرة ٢٠٠٥

النشر: دار مصر المحروسة

المدير العام: خالد زغلول

مدير النشر والتوزيع: يحيى إسماعيل

المراجعة اللغوية: محمد القزاز

الغلاف: علاء قابيل

رقم الإيداع بدار الكتب: ٢٠٠٥ / ٢١٩٧

حقوق الطبع والنشر محفوظة للناشر دار مصر المحروسة

١٢ شارع قولة إمتداد محمد محمود - عابدين - القاهرة

تليفون - فاكس : ٣٩٦٠٥٠٠

d_misr_elmahrosa @ hotmail . com

الآراء الواردة بهذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن دار مصر المحروسة

يحظر إعادة النشر أو الاقتباس إلا بإذن كتابى من الناشر أو الإشارة إلى المصدر

سوسيولوجيا الفكر الإسلامى
طور الانهيار (٣)
الفلسفة والتصوف

د. محمود إسماعيل

المحتويات

٧	مقدمة:
١٣	المبحث الأول: الفلسفة:
١٥	مدخل
١٩	الغزالي
٤١	فلاسفة الغرب الإسلامى:
٤٣	مدخل
٥٠	ابن باجة
٦٥	ابن طفيل
٨٧	ابن رشد
١١٧	المبحث الثانى: التصوف
١١٩	مدخل
١٢٢	التصوف السنى
١٢٧	التصوف العرفانى
١٤٢	الطرق الصوفية
١٤٩	البليوغرافيا:

مقدمة

يتعلق موضوع هذا السفر بالفلسفة والتصوف خلال عصر «الإقطاعية العسكرية» الذى شهد تدهور الفكر الإسلامى - عموما- وانحطاطه كما أوضحنا فى المجلد السابق. وبديهى أن تتأثر الفلسفة والتصوف بتلك المعطيات السلبية النكوصية؛ كان هذا التأثير أشد وأنكى مما حل بالمعارف الأخرى.

تمثل الفلسفة - كما نعلم- أعلى وأرقى درجات التفكير؛ لتجريديتها وتقديمها رؤية شاملة للكون والحياة. ويشاركها التصوف هذا التوجه - لا من حيث درجة التفكير - بل لكونه منتشرا فى قطاع عريض من البشر. فإذا كانت الفلسفة دين الخواص؛ فالتصوف دين الخواص والعوام فى آن. وإذا كان التفكير الفلسفى لا يتجاوز فى الغالب رؤى أصحابه؛ فإن التصوف طريقة حياة ونظام سلوك، وأثر - إيجابا أو سلبا- فى دائرة أوسع من تأثير الفلسفة؛ خصوصا إبان عصر حجر فيه على التفلسف وجرم الفلاسفة واضطهدوا، ليصبح التصوف أيديولوجية للحكام والرعية فى آن.

وبرغم وحدة موضوع الفلسفة والتصوف؛ إلا أن الخلاف بينهما فى نهج التفكير جد عميق، فالعقل هو مناط تفكير الفيلسوف، بينما كان الذوق والحدس الغيبى أداة المعرفة الصوفية.

وننوه بأن دراستنا للموضوعين معا تنطلق من نظرة تؤكد مفهوم «الأزمة» باعتباره مفتاحا لفهم ما استجد من معطيات ونتائج مست موضوع البحث، وشكلت منعطفا جديدا فى تطوره وصيرورته، وإذ سبق لنا إثبات «أزمة» العصر تاريخيا وثقافيا - فى المجلدين السابقين - فنجزم بأن هذه الأزمة عكست آثارها السلبية على الفلسفة والتصوف معا؛ فكانا تعبيرا عن «فكر أزمة» فى التحليل الأخير. فالفلسفة شهدت «مذبحة»

نهايتها، وعبر الفلاسفة عنها فى إطار «الرمز» و «التقية»، كما اضطهدوا وأحرقت كتبهم.

وعلى العكس: جرى الترويج للتصوف التهويمى من قبل السلطة وفقهائها، وأصبح أيديولوجية للدولة والرعية فى آن، إذ جرى انتشاره على أنقاض الفلسفة وركامها.

أما التصوف «العرفانى» الذى تبنى ما تبقى من فلول المعارف التى ازدهرت خلال العصر السابق؛ فقد حارب وجرم من قبل السلطة والفقهاء بالمثل، واتهم معتنقوه بالإلحاد والزندقة؛ أو بالأحرى عارك «أزمة» شأنه فى ذلك شأن الفلسفة.

ويمكن تأكيد مقولة «الأزمة» أيضا فى تناول الدارسين المحدثين لموضوع الدراسة؛ فبرغم وفرة الدراسات بصدده، إلا أنها عبرت عن الاختلاف فى مناهج الدارسين ورؤاهم فى التأويل والتعليل؛ اختلافاً أفضى إلى تضبيب الموضوع وزيادته غموضا.

تبنى بعض الدارسين مناهج الاستشراق الكلاسيكى، فدرسوا النصوص بأدوات فقه اللغة والوصف السردي واعتمدوا آلية «التأثير والتأثر» كما تبنى البعض الآخر مناهج البنيوية والألندية والسميوطيقا؛ تشدقا بالحدثة وما بعد الحدثة؛ فجزأوا الفكر ومزقوه أشلاء متناثرة، بحيث أصبحت إعادة تركيبه صعبة إن لم تكن مستحيلة؛ لا لشيئ إلا لقصور هذه المناهج أصلا فى مجال التركيب والتأويل والتفسير.

وإذ عول بعض ثالث على المادية التاريخية منهجا؛ فلم يكن حظهم أحسن حالا من سابقهم؛ نظرا لفقر فى معارفهم التاريخية من جهة، وتطبيقاتهم «الميكانيكية» للمنهج من جهة أخرى.

تأسيسا على قناعتنا بشمولية مفهوم «الأزمة» وانسحابه على الواقع الذى أفرز الفكر الفلسفى والصوفى، وأزمة هذا الفكر ذاته باعتباره نتاج أزمة الواقع، وأزمة دارسيه المحدثين؛ سنقارب دراسة الموضوع وفق منهج جديد قوامه كالتالى:

أولا: دراسة جهود الدارسين السابقين وتقويمها

واعتماد ما نراه صوابا منها وتصويب ما نراه خاطئا، والإفادة من هذه الجهود فى اختطاط طريق جديد فى البحث والدرس.

ثانيا: التعويل على «التاريخية» وتطبيقها فى:

أ) دراسة الواقع التاريخي بصورة أكثر تفصيلا مما قمنا به فى المجلد الأول من الجزء الثالث من المشروع؛ خصوصا فى الأقاليم التى أنجبت المفكر والفيلسوف أو المنظر الصوفى.

ب) دراسة منحى حياة كل منهم وتحديد وعيه الطبقي وموقفه السياسى من السلطة - تأييدا أو تنديدا - بهدف تحديد توجهاته الفكرية ومعرفة درجة ثقافته، ونوعية هذه الثقافة دينية كانت أو دنيوية أو كليهما معا.

ج) ترتيب إصدارات كل منهم «كروولوجيا» للوقوف على مسيرة فكره؛ تطورا، أو تجمدا، أو نكوصا.

د) تفكيك محتوى كل مؤلف من هذه المؤلفات لمعرفة تفاصيل مضمونه بهدف الوقوف على ما سكت عنه، وعلى ما فكر فيه ومالم يفكر فيه، وتحليل رموزه وإشاراته التى تكشف عن توجهات مؤلفه ورؤاه ومواقفه السياسية والاجتماعية وانتماءاته المذهبية؛ باعتبارها مقومات بنية أفكاره.

هـ) استقراء محتويات المؤلفات جميعها للوقوف على معالم فكره بهدف استخلاص رؤية عامة عن نسقه.

و) قياس هذا النسق على منحنيات سيرته، وقياسهما معا على تاريخ عصره؛ بهدف برهنة تاريخية فكره وتفسيره.

تلك منهجية مؤرخ يدرس الفكر، فهل من جدوى فى اعتماد هذه المنهجية؟

هذا هو ماستسفر عنه الدراسة.

والله ولى التوفيق.

محمود إسماعيل

المنصورة ٢٠٠٣/٦/٢٠

المبحث الأول

الفلسفة

مخل

تناولنا فى المجلد السابق أزمة العلوم العقلية والنقلية، كذا تدهو علوم اللغة والأدب، فضلا عن غلبة الطابع العسكرى والدينى فى مجال العمارة والفنون. وأثبتنا أن الفكر الإسلامى عموما دخل «طور الانحطاط»؛ على حد تعبير ابن خلدون. وفسرنا هذا الانحطاط - بعد رصد أمين واستقراء مبین لشتى جوانب المعرفة باستثناء الفلسفة والتصوف والتاريخ - بسيطرة الإقطاعية العسكرية فى أقاليم «دار الإسلام»، وما ترتب عليها من «انهيار العمران» وغلبة النقل والسماع على العقل والإبداع، وتداعى الدراية أمام جبروت الرواية. فاختفت العلوم العقلية أو كادت، واقتصرت العلوم النقلية على الشرح والتذليل والتلخيص والتكرار والاجترار.

كما أوضحنا دور الحكومات العسكرية والثيوقراطية فى اضطهاد المبدعين باعتبارهم أهل بدع وضلالة وغواية. كما عرضنا لدور «فقهاء السلطان» فى التحريض على إحراق تراث الخصوم، وإثارة العوام ضد أهل رأى، وانصراف الأخيرين إلى «التقية والستر» أو السير على نهج النصيين؛ تحاشيا للقتل أو السجن أو المصادرة.

وبدیهى أن يكون مصير الفلسفة ومنتحليها من الاضطهاد أفدح وأشمل؛ إذ جرى اعتبارها مدخلا إلى الإلحاد والزندقة، والمشتغلين بها كفره هراطقة؛ فحرمت عليهم الوظائف الرسمية^(١)، وصودرت ممتلكاتهم بعد إحراق كتاباتهم.

ويجمع الدارسون المحققون على أن هذه الأزمة وقعت حول منتصف القرن الخامس الهجرى - متزامنة مع سيادة الإقطاعية العسكرية - وأنها بدأت فى الشرق ثم سائر أرجاء العالم الإسلامى. كما يعتبرون الغزالى - فقيه السلاجقة - مسؤولا عن إضرام نيران الحرب ضد الفلسفة والفلاسفة، خصوصا بعد تأسيس المدارس «النظامية» التى تصدت لفرق المعارضة على الصعيد الفكرى بهدف نصرته مذهب أهل السنة والجماعة^(٢). ومعلوم أن هذه المدارس روجت لفكر الغزالى الذى كان مزيجا غريبا من الأشعرية والشافعية والتصوف، ومعلوم أن هذه

(١) عبد المجيد أبو الفتوح: التاريخ السياسى والفكرى للمذهب السنى فى المشرق الإسلامى، ص

٤٨، المنصورة ١٩٨٨ .

(٢) نفسه . ص ٢٥١ .

المدارس ظلت أنموذجا يحتذى فى العالم الإسلامى حتى بعد سقوط الإمبراطورية السلجوقية، وأن الحكام السنة تبنا المنظومة الغزالية؛ فاعتبروها حربا على «الفلاسفة والمعتلة والدهرية»، ومعلوم أيضا أن التصوف «الطرقى» المشعوذ أضحى أيدلوجية العوام الذين طالما استجاشهم الحكام وفقهاء السلطان للبطش بالمشتغلين بالفلسفة^(١).

ومع ذلك لا نعدم وجود نفر من الفلاسفة فى المشرق؛ كما هو الحال بالنسبة لنجم الدين القزوينى (ت ٦٥٥ هـ) وسراج الدين الأرموى (ت ٦٨٢ هـ) وبرهان الدين النسفى وغيرهم. لكن حصاد تفلسفهم لا يعد الاجترار والتكرار؛ فى صورة شروح وملخصات وحواشٍ وتعليقات؛ دونما إبداع أو ابتكار^(٢).

وعندنا أن جل هؤلاء العلماء كانوا من الشيعة الذين حظوا بقدر من الحرية والتسامح الفكرى فى ظل نظم «متبرجزة» فى بلاد ماوراء النهر التى شهدت نشاطا تجاريا محدودا. أما عن قلب العالم الإسلامى - العراق والشام ومصر - فقد جرى تحريم الفلسفة وتحريم الفلاسفة باعتبارهم خطرا على الدين والدولة فى آن^(٣). وليس أدل على ذلك من حكم أبى بكر الخوارزمى بأن «الفلاسفة هم أجهل خلق الله وأحق الناس.. فهم أساس الإلحاد والزندقة، والكفر كله شعبة من شعبهم»^(٤). واعتبر الفقيه ابن الصلاح الفلسفة «أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة»، كما اعتبر المنطق «مدخل الفلسفة؛ ومدخل الشرشر»^(٥).

لذلك توقف الإبداع الفلسفى فى الشرق الإسلامى بعد ابن سينا؛ برغم كثرة المؤلفات «فجل ما صنف فى هذا الحقل المعرفى الهام جاء مؤكدا على الذاكرة دون الإبداع، وتغليب الرواية على الدراية»؛ حسب حكم أحد الدارسين الثقات^(٦).

(١) يروى أن أحد سلاطين الأيوبيين عين الشيخ شمس الدين الفارسى لرئاسة خانقاه «سعيد السعداء»؛ لكن أهل الطريقة طردوه لشبهة اشتغاله بعلوم الأوائل.

انظر السيوطى: حسن المحاضرة، ج ١، ص ٥٣٤، القاهرة، ١٨٨١.

(٢) دى بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ٣٦٥، الجزائر، د.ت.

(٣) نفسه، ص ٣٦٥، ٣٦٦.

(٤) أبو بكر الخوارزمى: مفيد العلوم ومبيد الهموم، ص ٦١، ٦٢، القاهرة، ١٩٨٢.

(٥) انظر: موفق الدين المقدسى: تحريم النظر فى كتب أهل الكلام، ص ١٧، ٥١، لندن ١٩٦٢.

(٦) انظر: حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، مجلد ٢، قسم ٢، ص ٢٨٢، ٢٨٣، القاهرة ٢٠٠٠.

أما عن الفلسفة فى الغرب الإسلامى؛ فقد عاشت ظروفًا أفضل نسبيا من نظيرتها فى الشرق، إذ كانت الضغوط والإكراهات أقل عنفوانا وأخف وطأة؛ خصوصا فى عهود بعض الحكام المستبشرين الذين خففوا من غلواء الاضطهاد والتعسف ضد الفلاسفة. ولعل هذا يفسر لماذا ازدهرت الفلسفة عن نظيرتها فى الشرق. على أن هذا الحكم لاينفى بحال من الأحوال ملاقاه معظم فلاسفة الغرب الإسلامى من عنت ومعاناة؛ سواء من قبل الحكام وصنائعهم من «فقهاء السلطة» الذين طالما نعتوهم بالزنادقة والملاحدة وأثاروا عليهم شغب العوام؛ فأحرقت كتبهم وصودرت أملاكهم وأودعو السجن^(١) فها هو الفقيه أبو الوليد الباجى يعتبرهم «من الأغمار والأحداث، جهالا عدلوا عن قراءة الشرائع وأحكام الكتاب والسنة إلى قراءة الجهالات من المنطق»^(٢) كما أنحى باللائمة على فلاسفة المشرق أيضا؛ حيث خبر أحوالهم المتردية عن كُتب إبان زيارته للشرق - فقال: «وقد رأيت ببغداد وغيرها من يدعى منهم فى هذا الشأن مستحقرا مستهجنا مستضعفا»^(٣). وفى ذلك مصداق لعمومية ظاهرة التحامل على الفلسفة والفلاسفة فى سائر أقاليم «دار الإسلام»، تأسيسا على وحدة المعطيات السوسيو- تاريخية التى سبق لنا دراستها بالتفصيل فى المجلد الأول من الجزء الثالث من المشروع، وهو أمر فطن إليه - وعمقه بالبحث والدرس - أحد تلامذتنا النجباء^(٤).

وليس أدل على تردى حال الفلسفة واضطهاد الفلاسفة فى الغرب الإسلامى إبان هذا العصر من الحملة التى شنّها ابن خلدون عن الفلسفة والفلاسفة فى آن؛ حين أفرد فصلا - فى مقدمته - بعنوان: «فى إبطال الفلسفة وفساد منتحليها». إذ اعتبر الفلسفة «من العلوم العارضة فى العمران» وأكد أن «ضررها فى الدين كثير»^(٥) وتحامل على فلاسفة اليونان جميعا؛ كذا على «أذنبهم» من المشائين المسلمين؛ واعتبر نظرياتهم باطلة فى جميع وجوهها^(٥)؛ لأنها - فى نظره - «مؤسسة على الظن»^(٧).

(١) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص ٥٢٣، بيروت ١٩٦٥.

(٢) أبو الوليد الباجى: إحكام الفصول فى أحكام الأصول، ص ٥٣٠، بيروت ١٩٨٦.

(٣) أبو الوليد الباجى: وصيته لولديه، نص بمجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، عدد ٣، مجلد ١، ص ٣٠، مدريد ١٩٥٥.

(٤) انظر: أحمد الطاهرى الطب والصلاح فى الأندلس بين الحكمة والتجريب ص ٣٧، ٣٨، المحمدية ١٩٩٧.

(٥) انظر: ابن خلدون: المقدمة، ص ٥١٤، القاهرة د.ت.

(٦) نفسه، ص ٥١٦.

(٧) نفسه، ص ٥١٧.

ولعل هذا يفسر لماذا اضطرب بعض فلاسفة الغرب الإسلامى إلى إحراق كتبهم - مثل ابن باجه - أو اللجوء إلى الرمز - مثل ابن طفيل - أو التعويل على الشروح - مثل ابن رشد - أو الاعتصام بالتقية، أو هجر الفلسفة نهائيا والاشتغال بالعلوم النقلية؛ وهو ما سنوضحه بعد، مفصلا.

فى مثل هذا المناخ؛ كان حظ الفلسفة من الإبداع محدودا، ومن التكرار والاجترار مكرورا؛ بحيث لم يخطئ مؤرخ الفكر الأندلسى الكبير - بالنشيا - حين انتهى إلى أن حصاد فلاسفة الغرب الإسلامى لم يكن فى جوهره إلا «دورا فى فلك المشارقة»^(١) السابقين، وهو حكم أكده غيره من كبار دارسى الفلسفة الإسلامية؛ حين ذكروا أن هذا الحصاد «لم يضيف جديدا إلى النتاج السابق»^(٢).

خلاصة القول - أن الفلسفة الإسلامية عاركت أزمة منذ منتصف القرن الخامس الهجرى؛ شأنها فى ذلك شأن سائر المعارف، وأن هذه الأزمة دشنها الغزالي فى الشرق، ثم سرت فى سائر أقاليم «دار الإسلام». لذلك تكتسى دراسة فكر الغزالي أهمية خاصة للكشف عن جذور هذه الأزمة، ومعرفة أسبابها ورصد تجلياتها والوقوف على نتائجها الوخيمة.

(١) بالنشيا: تاريخ الفكر الأندلسى، الترجمة العربية، ص ٣٢٤، ٣٢٣، القاهرة، ١٩٥٥.

(٢) جورج قنواتى: «الفلسفة وعلم الكلام والتصوف» دراسة فى مجلة «تراث الإسلام» الترجمة العربية، ج ٢، ص ٥٦، ٦٦، الكويت، ١٩٨٨.

الغزالي

عن الغزالي وفكره كتب الكثير؛ من لدن القدامى أو المحدثين، فى الشرق والغرب على السواء وترجمت مؤلفاته الكثيرة إلى عدد كبير من اللغات الأجنبية.

كتب عنه معاصروه؛ من أمثال عبد الغافر الفارسى، ومن قبل تلامذته؛ مثل ابن العربى، وتلقف اللاحقون سيرته؛ فترجم له ابن عساكر والفرج بن الجوزى، ومن بعدهما سبط الجوزى وياقوت وابن خلكان والذهبى والسبكى والعينى وغيرهم^(١).

ولم يؤرخ مؤرخ للفلسفة الإسلامية أو الفكر الإسلامى إلا وتوقف عند الغزالي؛ فقيها ومتكلما وفيلسوفاً - برغم عدائه للفلسفة وتشهيره بالفلاسفة - فصنف عن فكره عبد الرحمن بدوى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة وزكى مبارك وسليمان دنيا وحسين أمين وعبد الأمير الأعثم وغيرهم. ونوقشت العديد من الرسائل والأطروحات العلمية فى سائر الجامعات؛ فكشفت عن جوانب عديدة فى فكره وأماطت اللثام عن أبعاد جديدة فى منحنى حياته^(٢).

ومع ذلك : لم يختلف الدارسون فى تقويم انجازات أى من مفكرى الإسلام؛ كما اختلفوا حول الغزالي. فمنهم من عده فيلسوفاً يضارع معاصريه، ومنهم من اعتبره عدواً للفلسفة^(٣). واعتبره البعض مصلحاً دينياً وسياسياً، واعتبره الآخر مفكراً سلطوياً كرس عبقريته لنصرة السلطان ضد الرعية. أعطاه البعض لقب «حجة الإسلام»، واعتبره البعض الآخر مسئولاً عن انتكاسة الفكر الإسلامى؛ سواء فى عصره، أو فى العصور اللاحقة، كان عبقرىاً مبدعاً فى نظر البعض^(٤) بينما رأى فيه البعض الآخر أنموذجاً لتوليف الأفكار المتضاربة فى صيغة هشة لا تقوى على الصمود فى وجه النقد والتقويم. وهو المنافع عن

(١) عبد الأمير الأعثم: الفيلسوف الغزالي - إعادة تقويم لمنحنى تطوره، ص ٧، ١١، ١٥، ١٧، القاهرة، ١٩٩٨.

(٢) نفسه، ص ١٩ - ٢٢.

(٣) انظر: Burlot, J: La civilisation Islamiques, p.105 paris, 1982.

حيث قال إن الغزالي - تحت تأثير السلاجقة - أجهز على الفلسفة التى كانت منتعشة بفضل الشيعة - لذلك كانت حملته على الشيعة والفلاسفة فى آن.

(٤) من مناصرى فكره: «دى بور» الى اعتبره فيلسوفاً متفرداً. أنظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ٣٣٥، الجزائر، د. ت.

أهل السنة ضد أهل البدع والضلالات؛ عند البعض، وعند الآخر لم يكن إلا مبتدعا غاويا وغوغائيا ضاريا يفتقر إلى أخلاقيات العالم.

يرجع هذا الخلاف والاختلاف - فيما نرى - إلى أمرين أساسيين؛ الأول أدبيولوجي؛ فقد مجده الدارسون من أهل السنة، وندد به معتقو المذبيبات الأخرى، أما الأمر الثانى؛ فهو يتعلق بالمنهجية؛ إذ عول الغزالى نفسه على الإسراف فى التحامل وانتهاك أعراض الخصوم، كما رد الخصم عليه بالنهج ذاته ؛ كما هو حال ابن رشد والعلى بن الوليد .

أما المحدثون؛ فقد قاربوا فكر الغزالى من أبعاد متعددة؛ فمنهم من عول على شخصه فى دراسة فكره؛ فاعتبروا «مذهبه صورة لشخصه»^(١) ومن الدارسين من اعتمد المنهج النفسى مفتاحا لفهم فكره المعقد المطرد الذى يعكس نفسية قلقة ومعقدة أيضا^(٢). منهم من عول على دراسة «المنحنى الروحى» فى قراءة نصوص الغزالى؛ باعتباره منهجا ملائما لدراسة فكر غلب عليه الطابع الصوفى^(٣) ومنهم من استند إلى المنهج البنىوى فى تفكيك وتحليل فكره؛ بهدف اكتشاف مقوماته ومكوناته^(٤).

وعندنا أن هذه المناهج جميعا عاجزة عن استتار حقيقة فكر الغزالى، وتفسير تناقضاته، ورصد منطلقاته، ومعرفة أهدافه وغاياته؛ لا لشيء إلا لكونها مناهج تجزيئية ومنحازة وعاجزة عن الأضطلاع بمهام التفسير والتنظير فى التحليل الأخير.

ومن الانصاف أن ننوه ببعض الدارسين النابيين الذين وقفوا على المنهج المناسب فى مجال النقد والتقويم والتحليل والتأويل؛ وهو المنهج المادى الجدلى التاريخى. منهم طيب تيزينى الذى أسرف فى التدليل على

(١) راجع: تعليقات محمد عبد الهادى أبو ريدة على ماكتبه دى بور عن الغزالى فى كتابه سالف الذكر، ص، ٣٦٢ .

Ali Issa Othman: The concept of Man in Islam, in the writings of Al-Ghazali, P. XVIII, Cairo, 1960

(٢) انظر: أوليرى دى لاسى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية، ص، ٢٣٢، القاهرة، د. ت.

(٣) انظر: عبد الأمير الأعظم: المرجع السابق، ص ٧ .
وعندنا أن الباحث أخطأ فى فهم هذا المنهج الذى اعتمده أستاذه المرحوم على سامى النشار الذى يدور فى إطار دراسة شخصية المفكر فى منحنى تطورها توطئة لقراءة فكره.
عن هذا المنهج: راجع: على سامى النشار: نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابى وفكره، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد ١، ص ٧١، الرباط ١٩٧٦ .

صلاحية هذا المنهج؛ لكنه عجز عن تطبيقه نظرا لقصور معرفته التاريخية عن عصر الغزالي^(١) وينسحب الحكم ذاته على دراسة مقتضية لفكر الغزالي في إطار معطيات عصره؛ سياسيا واقتصاديا واجتماعيا؛ حيث استطاع الباحث - بحق - التوصل إلى عدد من الأحكام الصائبة؛ لكن دون برهنة أو تعليل مقبول^(٢).

ولسوف نعتد هذا المنهج في دراستنا هذه عن فكر الغزالي. ونحن في غنى عن الاستطراد في تبين الخلفية السوسيو - تاريخية^(٣) لعصره؛ لإفرادنا مجلدا كاملا في هذا الصدد. وحسبنا التذكير ببعض الخطوط العامة والنتائج الهامة التي أسفر عنها الرصد التاريخي المحقق والموثق. لقد أثبتنا سيادة الإقطاع العسكري في العالم الإسلامي بأسره منذ منتصف القرن الخامس الهجري، كما عالجننا البناء الطبقي تأسيسا على المسح الاقتصادي الشامل، وفي مجلد تال تناولنا الحياة الفكرية والعلمية والثقافية، وتوصلنا إلى حقيقة سيادة الفكر النصي الغيبي على أنقاض الفكر الليبرالي العقلاني^(٤). كما عالجننا التاريخ السياسي للعصر برمته باعتباره نتاج صراع اجتماعي في المحل الأول. لذا نكتفى - في هذا المجال - بالتركيز على الخطوط العامة للواقع السياسي في الشرق الإسلامي إبان حياة الغزالي لإلقاء أضواء تفيد في دراسة فكره.

عاش الغزالي أكثر من نصف قرن من الزمان في ظل الإمبراطورية السلجوقية التي نافحت الخلافة العباسية من أجل النفوذ والسلطان، ونجحت في تحقيق هذا الهدف. أما عن قوى المعارضة؛ فقد مثلتها الحركة الإسماعيلية التي تعاضم خطرها بعد قيام الدولة الفاطمية في المغرب وانتقالها إلى مصر واستيلائها على بلاد الشام واليمن، وتطلعها إلى إسقاط الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية في آن، بعد أن تمكن أحد دعااتها - الحارث السباسيري - من أن يخطب على منابر بغداد باسم الخلافة الفاطمية لمدة عام^(٥). ولم يدخر دعاة الإسماعيلية في المشرق وسعا في كسب المزيد من الأعوان والأنصار في العراق وإيران والهند

(١) انظر: طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص ٣٣١ وما بعدها، دمشق د.ت.

(٢) راجع: بنسالم حميش: عن الغزالي ومرحلة الإقطاع، دراسة في مجلة «البديل»، عدد ١، ص ٤٠ وما بعدها، الرباط ١٩٨١.

(٣) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج ٣، مجلد ١، بيروت ٢٠٠٠.

(٤) نفسه، ج ٢، بيروت ٢٠٠٠.

(٥) عن مزيد من المعلومات: راجع: عبد النعيم حسنين: إيران والعراق في العصر السلجوقي ص ٢٧٥ وما بعدها، بيروت ١٩٩٢.

وآسيا الوسطى، كما تمكنت إحدى الفرق الإسماعيلية - فرقة النزارية - من تأسيس كيان سياسى فى قلعة «الموت» بفارس، وجندت فرقا من «الفداوية» نيطت بمهمة الاغتيال السياسى لرجال الخليفة العباسية والسلطنة السلجوقية معا. كما استهدفت الفقهاء السنة - ومنهم الغزالى - المشايخين والمبررين لسياسات الخلفاء والسلطين^(١).

لمواجهة هذا الخطر أقامت الخلافة والسلطنة «المدارس النظامية» وكان الغزالى من مشاهير معلميها - لنصرة مذهب أهل السنة ومواجهة التعاليم والعقائد الإسماعيلية .^(٢) ومن دار فى فلكها من فلول المعتزلة.

على أن الإمبراطورية السلجوقية مالبت أن تصدعت بعد وفاة السلطان ملكشاه، وشهدت صراعات وحروباً داخليا بين أفراد الأسرة الحاكمة، وتمزقت إلى أربعة كيانات متصارعة وتعرضت للأخطار الخارجية البيزنطية والصليبية فضلا عن تفاقم خطر الإسماعيلية. ونجحت بعد نجاح دعائها فى اغتيال الكثيرين من الوزراء ورجال الدولة وفقهائها. على أن الخطر الإسماعيلى مالبت أن خبا حول عام ٥٠٠ هـ . ثم نجح السلطان محمد بن ملكشاه فى استئصال شأفة إسماعيلية إيران والعراق فى خراسان وماوراء النهر قرب ذات التاريخ^(٣).

عاش الغزالى وعائين تلك الأحداث الجسام، وارتبطت طموحاته بمناصرة الخلافة والسلطنة أولا، ثم السلطنة وحدها بعد أن ذوى نفوذ الخلفاء. وعلا نجمه ثم هوى ثم علا مرة أخرى وهوى أخيراً، حسب تراوح قوة السلاجقة بين الصعود والهبوط.

وفى كل الأحوال، كتب الغزالى مؤلفاته ومصنفاته خلال تلك الأحداث الجسام؛ انفعالا معها وتأثرا بها، وتأثرا فيها.

لذلك لامندوحة عن قراءة هذه المصنفات حسب تواريخ تأليفها؛ وهو أمر تفرضه الضرورة المنهجية - بهدف الإفادة من تسلسلها الكرونولوجى فى دراستها من منظور تاريخى. ذلك هو منهجنا الذى سنعمل عليه؛ فهل يكشف هذا المنهج الجديد عن معرفة جديدة فى دراسة فكر الغزالى؟ ذلك ما ستفسر عنه الدراسة.

(١) نفسه ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) الراوندى: راحة الصدور وآداب السرور، ص ١٥٨ - ١٦١ ، ليدن ١٩٢١ .

(٣) عبد النعيم حسنين: المرجع السابق، ص ١٢٠ .

تعويلا على التاريخية أيضا؛ سنحاول دراسة سيرة حياة الغزالي بهدف رصد منحنيات صعوده أو هبوطه، وتأثير ذلك على كتاباته، ورصد منحنيات التغير والثبات في فكره. وهو أمر يدعونا بالضرورة إلى معرفة مقومات ثقافته، وانتمائه المذهبي، ووضعه الطبقي، وموقفه من السلطة؛ باعتبارها العامل الحاسم في صياغة أفكاره.

ولد الغزالي بطوس عام ٤٥٠ هـ في أسرة رقيقة الحال؛ إذ كان والده غزالا^(١) أوصى أحد شيوخ الصوفية برعايته وأخيه بعد وفاته، وقد أوفى الرجل بوعده، وشجع الابن - أبا حامد الغزالي - على طلب العلم؛ فدرس الفقه بطوس، ثم رحل إلى جرجان ونهل من المعارف الإسماعيلية على يد أبي نصر الإسماعيلي، ثم رحل إلى نيسابور؛ فدرس علم الكلام الأشعري على يد الجويني إمام الحرمين^(٢) فجمع بذلك بين الفكر الليبرالي والنصي في مجال علوم الأصول. وأظهر باعا في هضم معارف عصره أهله للتأليف في مبتدأ صباه؛ إذ كتب مؤلفه « المنحول في علم الأصول »^(٣) ولما يتجاوز العشرين من عمره. ولعل نبوغه المبكر وبراعته في فن المناظرة كانا من أسباب إعجاب الوزير نظام الملك السلجوقي به؛ فدعاه للتدريس في «نظامية» بغداد^(٤)؛ التي أسست لنصرة مذهب أهل السنة ومنافحة الفكر الإسماعيلي^(٥).

نستخلص مما سبق موسوعية فكر الغزالي الجامع بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة والمنطق وغيرها قبل التحاقه بخدمة السلاجقة. ويشي أخذه عن علماء الشيعة والسنة وتأليفه المبكر في علم الأصول وفق منهج نقدي للكشف عن المنحول في هذا العلم؛ بحياده وموضوعيته وشغفه بالمعرفة لذاتها، وتلك خاصية تحول عنها بعد التحاقه بنظامية بغداد عام ٤٨٤ هـ. إذ من الآن فصاعدا سوف يدخل معترك السياسة ويوظف علمه لخدمة السلطان.

أصبح الغزالي منظرا لصيغة فكرية «توليفية» تجمع بين الأشعرية

(١) السبكي: طبقات الشافعية، ج ٤، ص ١٠٢، القاهرة ١٣٢٤ هـ،
Ali Isa Othman. Op.Cit. p.Xvi.

(٢) دي بور: المرجع السابق، ص ٣٣٢.

(٣) السبكي: المصدر السابق، ص ١٠٢، ١٠٣.

(٤) نفسه، ص ١٠٥.

(٥) الواسطي: الطبقات العلية في مناقب الشافعية، حققه عبد الأمير الأعثم ونشره في كتابه سالف الذكر، ص ١٦٩.

الكلامية والشافعية الفقهية؛ فضلا عن التصوف فيما بعد. ويظهر ذلك بجلاء في كل ما ألف وصنف من كتب ورسائل إبان هذه المرحلة التي أصبح خلالها «فقيه السلطان» الأول بلا مدافع، فحين ألف في الفقه كتابه «المستصفى» وانتقد سائر المذاهب الفقهية لصالح المذهب الشافعي؛ تستر بالفقه لخدمة السياسة، وبرغم إعجاب الكثيرين بفقه الغزالي من القدامى والمحدثين^(١)؛ يشى العمل باضطراب موضوعاته وتسييسها؛ إذ جمع بين الموضوع الأصلي وهو الفقه وبين مباحث أخرى في الفلسفة والمنطق والأخلاق والطبيعيات وعلم الكلام؛ متأثرا بعلمو الشرع، ومبررا لسياسات حكام عصره ومتعصبا للفكر التوفيقى الذى صاغه بنفسه ومتحاملا على فكر قوى المعارضة المناوئة^(٢).

وحين صنف كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذى عرض فيه للفلسفة عند اليونان والمسلمين امتاز برؤية موضوعية تشى بقبوله الكثير من آراء الفلاسفة^(٣).

ويبدو أنه تعرض لسخط السلطة؛ فتخلّى عن آرائه، ورضخ لتوجهاتها؛ فكتب كتابه «تهافت الفلاسفة» سنة ٤٨٨ هـ الذى صاغ من خلاله موقفه الفكرى الجديد. فذهب إلى تجريم الفلاسفة وتحريم الاشتغال بالفلسفة لتعارضها مع الإسلام^(٤) واعتبر الفلاسفة زنادقة ملحدين، يستوى فى ذلك فلاسفة اليونان والمسلمين^(٥)؛ خصوصا الفارابى وابن سينا. ويبدو أن الغزالي كان كارها. فى قرارة نفسه - لهذا التوجه الجديد. دليلنا فى ذلك اقتصار الكتاب على النقد اللاذع للفلاسفة السابقين بسائر اتجاهاتهم وتياراتهم، دون أن يقدم بديلا.

وينم الكتاب عن قصور معرفى وانتهازية سافرة؛ فلم يقدم فى انتقاداته جديدا، بل قصر جهوده فى حملته تلك على سوق انتقادات سابقة للفلسفة من قبل الكرامية والمعتزلة^(٦)؛ برغم عدائه الصريح

(١) أشاد به خصمه ابن رشد وإن أخذ عليه بعض الانتقادات. كما أعجب به باحث معاصر بمنهجه النقدي ونزعتة التى ترى فى الفقه علما دنيويا.

انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٣، ص ٣٢١
عبد الأمير الأعمش: المرجع السابق، ص ٣٧.

(٢) حسن حنفى: المرجع السابق، ص ٣٢١، مجلد ١، قسم ١، ص ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢.

(٣) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٢٣.

(٤) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(٥) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

(٦) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٧٠، ١٠٠، بيروت ١٩٩٤.

للفرقتين معا. ومعلوم أن تلك الانتقادات غاية في الضحالة؛ بل السذاجة أحيانا. إن قراءة رصينة لمبررات حملة الغزالي تلك تشي -أولا وأخيرا - بحرصه على إظهار قدرته العقلية أكثر من إظهار عقم الآراء التي تصدى لهدمها. يظهر ذلك بوضوح في منهجه القائم على كشف «التناقضات في مقولات الفلاسفة وتهافت عقيدتهم»^(١)، ومن ثم تكفيرهم. ففي حملته على فلاسفة الإسلام؛ لم يقدم أكثر من وصفهم بأنهم مقلدون لفلاسفة اليونان؛ فالفارابي وابن سينا - في نظره - «أتباع لرؤسائهم في الضلال»^(٢). وإذا ما أدركنا أن الفارابي وابن سينا كانا متشيعين، أمكننا تفسير هذا التوجه المقصود. لقد كان هدفه الأساسي هو النيل من سائر فرق المعارضة في المحل الأول؛ لذلك حظى الشيعة والكرامية والمعتزلة بالقسط الأكبر من انتقاداته؛ برغم استعانتهم بآرائهم في حملته على الفلسفة. وبرر هذا المسلك الانتهازى بحجة واهية فحواها أنه «عند الشدائد تذهب الأحقاد»^(٣). كما برر عجزه عن تبين نسقه الفكرى المغاير بقوله إن كتابه لايهدف إلى ذلك بقدر استهدافه «تكدير مذهبهم» ويعد بإثبات مذهبه هو في المستقبل دون أن يفى بوعده؛ يقول: «وأما المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا؛ إن ساعدنا التوفيق»^(٤). وفي ذلك تزكية لتصورنا عن كون عدائه الأصلي لفرق المعارضة الشيعية والاعتزالية. لذلك تحامل في الكتاب على المعتزلة - خصوصا - باعتبار آرائهم أساسا للتشيع - رغم كونهم متكلمة لا فلاسفة. حجته في ذلك أن «مذهبهم قريب من مذهب الفلاسفة»^(٥). من أجل ذلك أسفر عن معتقداته الأشعرية في وضوح، خصوصا ما تعلق منها بقانون السببية والاختيار^(٦).

أما عن حملته على الإسماعيلية فقد أفرد عنهم مؤلفا خاصا؛ باعتبارهم أعتى خصوم الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية. وقبل استعراض حججه في هذه الحملة؛ من المفيد التنويه بأن الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية كانتا على وفاق خلال تلك المرحلة. وقد أسهم الغزالي بدور واضح في عقد هذا الوفاق الذي كان من نتائجه تأسيس السلطنة «المدارس النظامية» وقيام الخلافة باختيار معلمها^(٧).

(١) نفسه، ص ٢٨.

(٢) نفسه، ص ٣٠.

(٣) نفسه، ص ٣٧.

(٤) نفسه، ص ٧٢.

(٥) نفسه، ص ٢٥١.

(٦) نفسه، ص ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٨، ٥٩.

(٧) دي بور: المرجع السابق، ص ٣٣٣، ٣٣٤.

لذلك لاندعش إذا ما علمنا أنه كتب مصنفه «كتاب المستظهرى» ضد الإسماعيلية ومن دار فى فلكها من فرق المعارضة بتكليف من الخليفة المستظهر بالله العباسى. لذلك لم يدخر الغزالى وسعا فى إظهار «فضائحهم»؛ خصوصا بعد نجاحهم فى اغتيال «نظام الملك» وزير السلاجقة سنة ٤٨٥ هـ. والكتاب فى مضمونه العام حافل بالأخطاء التاريخية، فضلا عن قصور واضح فى معلومات الغزالى عن التشيع بفرقه المتنوعة وأفكاره العميقة. ولن نستعرض فى ذكر هذه الأخطاء؛ التى كشفنا عنها فى مؤلف سابق^(١) ولسوف نعرض المزيد منها من خلال الانتقادات اللاذعة التى وجهها أحد خصوم الغزالى من الشيعة الإسماعيلية؛ فى موضعها من الدراسة.

ألف الغزالى - خلال نفس المرحلة - كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» ويشى عنوانه بإقدام مؤلفه على عرض معتقداته وتصوراته الخاصة عن نسقه الفكرى «التولىفى». لكن مطالعة الكتاب تثبت خلوه من بصمات فكرية غزالية ذات بال؛ اللهم إلا ما يؤكد بصمته السياسية الموالية للسلطان. لذلك لم يخطئ^(٢) بعض دارسيه حين حكموا بأن ماساقه الغزالى من معارف لم يكن إلا «صورة مشابهة ومصغرة لكتاب «الإرشاد» للجوينى» الأشعرى. وعندنا أن الغزالى استهدف من تأليفه محاولة دحض علم الكلام المعتزلى بذات الحجج التى ساقها أبو الحسن الأشعرى وتلامذته. وفى هذا الصدد لم يصف الغزالى جديدا يذكر؛ بملاحظة محقق الكتاب^(٣)؛ اللهم إلا ما يتعلق بدعم الحجج الأشعرية بأسانيد مستقاة من علم أصول الفقه^(٤).

يعرض الغزالى لثلاثة موضوعات أساسية؛ هى الله والنبوة والإمامة. وبخصوص الذات الإلهية؛ كان تمجيده لها على حساب رؤيته المدنية للعالم والإنسان^(٥). فالدنيا عن الغزالى عابرة أما «الآخرة فباقية»^(٦). وفى معالجته لمسائل الصفات وأفعال الله سبحانه وتعالى والحسن والقبح والجوهر والعرض والسببية والكمون وماشابه؛ حاول دحض آراء المعتزلة

(١) انظر: محمود إسماعيل: الحركات السرية فى الإسلام، ص ١٣٠ ومابعدها، بيروت ١٩٩٧.

(٢) انظر:

Watt, W.M: Islamic Philosophy, p. 118, Edinburg 1922.

(٣) انظر: الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٧ من مقدمة المحقق، بيروت ١٩٩٣.

(٤) نفسه، ص ٨.

(٥) نفسه، ص ٢٢.

(٦) نفسه، ص ٣٧.

بنفس منطق الأشاعرة^(١) وفى مسائل النبوة وما يرتبط بها من فوارق ومعجزات... إلخ، عول على الأدلة السمعية والتواتر؛ لأنه فى نظره «مانع من الإنكار»^(٢).

وبخصوص الإمامة؛ اعتبرها مسألة دنيوية؛ لاشيء إلا نكابة فى الشيعة الذين يدمجونها فى علم الأصول^(٣). لكنه أضفى على الإمام مسوحاً مقدسة عندما اعتبره «خليفة الله على الأرض»؛ فهو الحافظ للشرع، وهو أداة الله لحماية الدين؛ «فالدين والسلطان توأمان»؛ والسلطان مسخر من قبل الله تعالى «ليفعل بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان»^(٥) وفى ذلك مصداق جزمنا بأن فكر الغزالي برمته كرس لخدمة أغراض سياسية. ولعل هذا يفسر رفض الغزالي علم الكلام المعتزلى، وقصر هذا العلم على «محاربة المبتدعة وتصفية قلوب أهل السنة عند عوارض الشبهة»^(٦).

وبدیهى أن يفضى فكر الغزالي الكلامى إلى نكوص معرفى. ولاغرو فقد أهدر قيمة العقل لصالح النقل والسمع^(٧)، وجعل المتواتر و«مقتضى العادة» مناط التفكير ومدخل المعرفة^(٨).

خلاصة القول: إن كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» وإن بدا مصنفًا فى فكر الغزالي؛ إلا أنه فى الحقيقة تكرار واجترار للمذهب الأشعرى؛ غلب فيه الهدف السياسى على الجانب المعرفى.

تلك هى مصنفات الغزالي الأساسية حتى عام ٤٨٨ هـ والتي تعبر عن فكر سلطوى قح أملت طموحات الغزالي الذاتية عن طريق التقرب إلى الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية.

فى عام ٤٨٨ هـ هجر الغزالي بغداد سرا، وعاش لعشر سنوات متنقلاً ما بين مكة والشام وبيت المقدس ومصر^(٩). وقد اختلف الدارسون حول

(١) نفسه، ص ١٠٩ - ١٢٥.

(٢) نفسه، ص ٢٣٠، ٢١٥، ٥٢.

(٣) نفسه، ص ٢٥٣.

(٤) نفسه، ص ٢٥٥.

(٥) نفسه، ص ٣٩.

(٦) نفسه، ص ٢٤٣.

(٧) نفسه، ص ٥٠.

(٨) نفسه، ص ٥٢.

(٩) ياقوت: معجم البلدان، ج ٢، ص ٥٦١، القاهرة ١٩٠٧.

أسباب هذا الرحيل المفاجئ والغربة المديدة؛ فذهب البعض إلى أنه عاش أزمة فكرية جعلته يتخلى عن المال والجاه ويميل إلى حياة العزلة والانقطاع للعبادة والنسك^(١) وفى موضع آخر ذكر الباحث نفسه أن الغزالي أصيب «بانهيار فى قواه العقلية»^(٢) جعله يقدم على ما أقدم عليه. ويبدو أن الباحث استخلص هذا السبب من قول للغزالي: «فجواه أن الله أنعم عليه بالهداية بعد الشك» عن طريق الوحي؛ فاعتنق التصوف أسلوب حياة وطريقا للنجاة.

ونحن نشكك فى ذلك، ونرى أن السبب كامن فى تطورات سياسية أفضت إلى تهديد حياة الغزالي؛ فلم يجد مناصا من الرحيل عن بغداد. تكمن هذه التطورات فيما حل بالإمبراطورية السلجوقية من ضعف وانهيار فتمزقت إلى عدة كيانات سياسية متناحرة. وأتاح ذلك الانهيار مناخا مناسباً لتعاظم الحركة الإسماعيلية وتفاقم خطر فرقها السرية المعروفة باسم «الفداوية» الذين نجحوا فى اغتيال الكثيرين من رجالات العباسيين والسلاجقة، فضلا عن مشايعهم من الفقهاء. لذلك تهددت حياة الغزالي وانتابه الذعر خصوصا حين علم باغتيال أحد رفاقه المقربين. لذلك عول على الهرب إلى بلاد المغرب الأقصى؛ لأثنا بيوسف بن تاشفين سلطان المرابطين الذى ربطتهما معا صداقة سياسية منذ اعتراف الغزالي بحكمه ونعته بلقب «أمير المسلمين». ولعل هذا يفسر اتجاه الغزالي إلى الإسكندرية^(٣) للانطلاق منها إلى الدولة المرابطية.

والسؤال هو: لماذا غير الغزالي رأيه وعدل عن رحلته إلى المغرب؟ والإجابة؛ أن يوسف بن تاشفين قد وافته المنية، وتولى الحكم من بعده ابنه على الذى وقع تحت تأثير الفقهاء المالكية؛ فندد علنا بالغزالي وأمر بإحراق كتبه.

لذلك أثر الغزالي الاعتكاف والعزلة والاستتار؛ والتنقل المستمر بين الحجاز والشام ومصر، وانصرف إلى العبادة والكتابة. وتتم كتاباته خلال السنوات العشر التى قضاهها مغتربا على انعطافة جديدة فى فكره؛ إذ مال إلى التصوف على الرغم من تنديد أهل السنة - حتى ذلك الحين - بالتصوف والمتصوفة. عقد الغزالي وثاما فكريا بين اتجاهه السالف

(١) عبد الأمير الأعظم: المرجع السابق، ص ٤١

(٢) نفسه، ص ٧٦ .

(٣) السبكي: المرجع السابق، ج ٤، ص ١٠٥ .

واتجاهه اللاحق.. وكان تصوف الغزالي لا يقطع الصلة بين المتصوفة والحياة. وبالعودة إلى نصوص الغزالي في التصوف؛ نتبين ربطه بين هذا التصوف الجديد والشرعية. لقد أعلن إعجابه بالمحاسبى والشبلى والبسطامى وغيرهم من المتصوفة الرافضين لنظريات الحلول والإتحاد^(١). ولم يرد في كتاباته ذكر عن «ذو النون المصرى» و«الحلاج» وأمثالهما من كبار المتصوفة الإشرافيين الثوريين. لقد أصبح هؤلاء الأخيرون رموزاً للتصوف الشيعى العرفانى المناضل. وهو نمط انتشر فى الأندلس بفضل جماعة «المريدين» الذين ارتبطت حركتهم بالتعمق فى المعارف والنضال ضد السلطان. ومن هنا تسقط مزاعم القائلين بأن تصوف الغزالي نهل من الأفلاطونية المحدثة وإخوان الصفا والغنوص الإسماعيلية^(٢). وحسبنا حملة الغزالي نفسه على هذا النوع من التصوف ووصفه إياه^(٣) بالبدعة.

معنى ذلك أن تصوف الغزالي كان يدور فى فلك الأيديولوجية السلطوية السنية، وأن طموحاته الذاتية لم تتوقف؛ بل كان ينتظر مواتاة الفرصة للعودة إلى العراق بصورة تمكنه من جذب المزيد من الأعوان والأتباع. وهنا تصدق مقولة أحد الدارسين بأن تصوف الغزالي كان نتيجة هوى فى نفسه ليقوم بدور المصلح الدينى السياسى^(٤) ولاغرو فقد أقبل عليه العوام^(٥) بعد سنوح فرصة العودة إلى مسقط رأسه فى طوس.

أما عن سبب العودة؛ فيرجع إلى تبدل أحوال الدولة السلجوقية نحو الأحسن. فقد استطاع السلطان سنجر استعادة هيبة الدولة فى خراسان وماوراء النهر عام ٤٩٥ هـ^(٦). كما تهاوى نفوذ الإسماعيلية بعد القضاء على قلعته فى «الموت» عام ٥٠٠ هـ.. واهتبل الغزالي الفرصة؛ فعاد إلى طوس، وبارحها على عجل حين استدعاه الوزير فخر الملك للتدريس فى نظامية نيسابور^(٧).

لذلك نرى أن الغزالي لم يتخل عن طموحاته الدنيوية مؤثراً التصوف؛ بل كان تصوفه استمراراً للتعبير عن هذه الطموحات وكسب المزيد من

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٢١، القاهرة، د. ت.

(٢) انظر: ابن الجوزى: تلبس إبليس، ص ١٧٦، القاهرة ١٣٣٠ هـ.

(٣) الغزالي: الإحياء، ص ١٦ من مقدمة المحقق.

(٤) انظر: دى بور: المرجع السابق، ص ٣٣٥.

(٥) على بن الوليد: دماغ الباطل وحتف المناضل، ج ١، ص ٣٧، بيروت ١٩٨٢.

(٦) عبد النعيم حسنين المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٧) ياقوت: المرجع السابق، ج ٣، ص ٥٦١.

الإنعامات؛ خاصة بعد مزجه بأيدولوجيته السابقة المؤلفة من الأشعرية والشافعية .

فى إطار هذه الخلفية التاريخية والمعرفية؛ نعرض لكتاباته التى ديجها إبان فترة اغترابه؛ كدليل على صدق مآذهبنا إليه . يعد كتابه «إحياء علوم الدين» أهم ما كتبه إبان تلك الفترة؛ إن لم يكن أهم ما كتب على الإطلاق؛ على الأقل من حيث الانتشار والشهرة. بدأ الغزالى كتابه بأن تصوفه «فيض من الله وإلهام»^(١)؛ وهو قول مردود حسب رأى محقق الكتاب، الذى ذهب -بحق- إلى أن العمل محض مباحث فقهية وأصولية وأشعرية خاصة بالعبادات^(٢)؛ وهى موضوعات لاصلة لها بالفيوضات الربانية. بل نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فنرى فى العمل مايشى بالبعد السياسى والطموح الشخصى. فحين تحدث الغزالى عن العلوم الشرعية لم يفته الإلحاح على أهمية مكانة «الفقيه المعلم» باعتباره «العالم بفنون السياسة وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا وهو معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم؛ لينتظم باستقامتهم أمورهم فى الدين»^(٣). وهو قول يشى بمحاولة إبراز دور الفقيه وإعلاء مكانته التى جعلها الغزالى تفوق منزلة الحاكم. وفى ذلك ما يؤكد ذكاء الغزالى وحنكته السياسية؛ إذ استغل حاجة السلاطين الضعاف إلى الفقهاء لكسب المزيد من النفوذ والسلطان. وفى ربطه بين السياسة والدين ما يؤكد على استغلاله الدين مطية لتحقيق مكاسب دنيوية.

أما عما ورد فى الكتاب بخصوص التصوف؛ فيشى بمحاولة استثمار الدين لتركييع الرعية للسلطان؛ الذى يعد فى نظره فى منزلة أدنى من منزلة الفقيه. هذا فضلا عن محاولة تأصيل وترسيخ الجهالة على حساب العلم، والتهويم على حساب العقل. يظهر ذلك بوضوح فى تصنيفه العلوم إلى: محمودة، ومذمومة ومباحة.. فالعلوم المحمودة؛ قصرها على الطب والحساب ليس إلا. أما المذمومة؛ فتتعلق بالسحر والطلسمات، ومع ما يشى به رفضه لها، إلا أنه اعتبرها علما من العلوم.

وقصر العلم المباح على التواريخ والأخبار وما يجرى مجراها^(٤). هذه

(١) الغزالى: الإحياء، ج ١، ص ٢٣ .

(٢) نفسه ، ص ٢٤ .

(٣) نفسه ، ص ١٨ .

(٤) نفسه ، ص ١٧ .

الأصناف الثلاثة جميعا وضعها الغزالي فى مرتبة أدنى مما أسماه «علوم الآخرة». وفى ذلك تسويغ للحط من قدر الدنيوية وإهدار لقيمة الإنسان.

قسم الغزالي «علوم الآخرة، إلى قسمين: الأول هو «علم الباطن» الذى يعد فى نظره «غاية العلوم»، والثانى هو «علم المعاملة»؛ ويتعلق بأحوال القلب كالصبر والشكر والخوف^(١).

وفقا لهذا التصنيف المخل؛ اعتبر الغزالي علوم الطبيعيات لاحاجة إليها؛ لأن بعضها مخالف للدين والشرع. والمنطق فى نظره ليس إلا أداة تفيد فى البحث عن «الدليل»^(٢). والدليل فى مفهومه قاصر على مجال الشرع. ولا قيمة للعقل إلا للدلالة والبرهان على صدق النبوة، وفيما عدا ذلك قال «اعزل العقل عن التصرف ولازم الإلتباع؛ فلا تسلم إلا به»^(٣).

تأسيسا على ذلك؛ اعتبر الغزالي «التصوف» أشرف العلوم «لأن غايته معرفة الله تعالى»^(٤). وأما التعليم لغاية دنيوية «فهو هلاك وإهلاك»^(٥).

ولاحاجة بنا للتعليق على هذه النصوص الدالة فى حد ذاتها على الدور المخرب الذى لعبه الغزالي فى الفكر العربى الإسلامى.

فى الجزء الثانى من «الإحياء» يسفر الغزالي عن تسييس الفكر لصالح السلطة كائنة ما كانت. إذ برر لوجود السلطنة السلجوقية المتسلطة والمتهاوية، وتظهر انتهازيته فى إجلال مكانتها؛ خصوصا بعد تسلط السلطة السلجوقية على الحكم وإدارها الخلافة ورسومها، وعبث السلاطين بالخلفاء تعيينا وعزلا حسب الهوى. يقول الغزالي: «... ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح؛ فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة، ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة فى أصل الخطبة والسكة؛ فهو سلطان نافذ الحكم»^(٦).

وطاعة الرعية للسلطان - ولوجار - واجبة. وإذ أقر مبدأ «الأمر

(١) نفسه، ص ٢٠.

(٢) نفسه، ص ٢٣.

(٣) نفسه، ص ٣١.

(٤) نفسه، ص ٥٥.

(٥) نفس المصدر والصفحة.

(٦) نفسه، ج ٢، ص ١٢٩.

بالمعروف والنهى عند المنكر»؛ فليس من حق الرعية الأخذ به - فيما يتعلق بالسلطان الجائر - اللهم إلا «بالتعريف والوعظ». وأما المنع بالهجر - أى الثورة على السلطان الجائر - «فليس ذلك لآحاد الرعية.. فإن ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر، ويكون ما يتولد منه من المحذور أكثر»^(١).

لا حاجة بنا للتعليق أيضا أكثر من الجزم بأن الغزالي أول الشرع لخدمة السلطة، واتخذ من الدين مطية للسلطان وفقهه السلطة.

وفى الجزء الثالث من «الإحياء» تسويغ تبريرى لخضوع الرعية وإذلالهم. فبذلك وحده يتم نجاتهم من كرب الدنيا وظفرهم بنعيم الآخرة. لذلك أفاض الغزالي فى «ذم الدنيا»^(٢) و «ذم الغنى ومدح الفقر»^(٣).

وفى الجزء الرابع؛ ألح الغزالي على منجاه؛ فدعا إلى «ذم المال والجاه»^(٤)، وحبب «الفقر والزهد» إلى قلوب الرعية. كما أفاض فى الحديث عن الآخرة وماتحويه من جنان وولدان وحوار عين.^(٥)

أما عن المرحلة التالية فى حياة الغزالي؛ فقد شهدت اضمحلال الدولة السلجوقية حول عام ٥٠٠ هـ بعد تعاظم الصراعات بين أفراد الأسرة الحاكمة فى المشرق، وتعاظم الخطر الصليبي فى بلاد الشام^(٦)، وتعرض خراسان لغزوات الأتراك الفز، عندئذ أثر الغزالي العافية؛ فعاد إلى طوس مسقط رأسه، وعكف فى منزله، وألحق به مدرسة للعلوم الدينية وخانقاه للمتصوفة؛ ومع ذلك لم ينقطع عن الكتابة والتأليف؛ وكانت كتاباته آنذاك تعكس أزمته وأزمة العالم الإسلامى برمته.

يعد كتاب «المنقذ من الضلال» أهم ماكتبه الغزالي إبان تلك الحقبة

(١) نفسه، ص ٢٣٧.

(٢) نفسه، ج ٣ ص ١٩٦.

(٣) نفسه، ص ٢٥٨.

(٤) نفسه، ج ٢ ص ٢٧٢.

(٥) نفسه، ص ٥٢٥.

وفى هذا السياق أنتحل من الأحاديث مايدعم دعواه؛ فروى أن «شغل أهل الجنة هو اقتضااض الأبقار» وأن «فى الجنة سوقا ما فيها بيع ولا شراء؛ إلا الصور من الرجال والنساء، فإذا اشتهى رجل صورة دخل فيها.. إلخ». وأن «الرجل من أهل الجنة ليتزوج خمسمائة حوراء، وأربعة آلاف بكر، وثمانية آلاف ثيب؛ يعانق كل واحدة منهم مقدار عمره فى الدنيا». نفسه ص ٥٢٥

(٦) من الملاحظ أن الغزالي رغم إسرافه وإطنابه فى الحديث عن نعيم الآخرة؛ لم يعرض قط لتلك الكارثة الكبرى ولا بإشارة واحدة؛ على كثرة ما صنف من مؤلفات.

التي استمرت أعواماً خمسة - من ٥٠٠ - ٥٠٥ هـ - حتى وافته المنية. لذلك يمكن اعتبار هذا الكتاب ترجمة لسنى حياته الأخيرة؛ بحيث عبر عن محنته بعد أن هجرته الدنيا واعتزله الجاه والنفوذ.

ويبدو أن هذه الظروف الصعبة جعلته يثوب إلى رشده؛ خصوصاً بعد أن فقد مصداقيته حتى بين أصدقائه المقربين وأثيرت حوله الظنون والشكوك. لذلك ينطوى كتاب «المنقذ من الضلال» على إشارات تفصح عن تراجع عن مواقفه المؤسفة السابقة، فأعلن أن «جل ما كتبه لم يكن لوجه الله»، وهجر «التقليد» معولاً على «الإلهام والأدلة العقلية».^(١)

ذكر الغزالي في مقدمة كتابه أنه ألف هذا الكتاب رداً على سؤال وجهه إليه أحد أصحابه؛ فقال: «أما بعد فقد سألتني أيها الأخ في الدين أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها.. وأحكى لك ما قاسيت في استخلاص الحق من بين اضطرابات الفرق، وما استأجرت عليه من الارتفاع من حضيض التقليد إلى يفاع الاستفسار.. إلخ»^(٢).

يشي هذا النص بأن كتاب «المنقذ» ألف لغاية محددة؛ فحواها الإفصاح عن مرحلة جديدة في فكره تختلف جوهرياً عن المراحل السابقة. هذا فضلاً عن محاولة تبرير مواقفه إبان تلك المراحل.

يتضمن الكتاب إشارة إلى نشأته وشغفه بطلب العلم وتحصيله لغاية معرفية صرفة؛ فحواها «إدراك حقائق الأمور»^(٣). وبخصوص المرحلة التالية التي انغمس خلالها في السياسة بما أفضى إلى موقفه المؤازر والمبرر للسلطة؛ حاول الغزالي تبرير موقفه بأن «ذلك لم يكن باختيارى وحيلتى»^(٤).

وعن المرحلة الثالثة التي مزج خلالها بين الأشعرية والشافعية والتصوف؛ اعترف الغزالي بخطئه لأن هذه «المصالحة» دخلها الريب والغلط والوهم»^(٥).

أما عن المرحلة الأخيرة التي نحن بصدد عرض ما استجد على فكره

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٦، ٨ بيروت ١٩٩٣ .

(٢) نفسه، ص ١٧ .

(٣) نفسه، ص ١٨ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

إبانها؛ فقد أعلن الغزالي تخليه عن «التقليد»، أى عن الصيغة الأشعرية الممزوجة بالفقه الشافعى - واقتصاره على التصوف باعتباره بلسمًا ناجعًا لعلاج «عدم الأمان» من ناحية، وطريقًا موصلًا إلى «اليقين» من ناحية أخرى.^(١)

وعندنا أن توبة الغزالي لم تكن «نصوحًا». إذ استمر على نهجه فى التسوييف والتبرير لسلوكياته خلال المراحل السابقة، لكنه خفف من غلواء تحامله على الفلاسفة، ولم يعرض للإسماعيلية بعد أن ضعف مذهبهم وتشردم فى الشرق، وخفف كذلك من تحامله على المتكلمة. وتفسير ذلك - فى نظرنا - أنه ربما تخلى عن الكثير من أفكاره الأشعرية باعتباره رافضًا للتقليد، وانصب جل اهتمامه لتكريس التصوف.

لنحاول إثبات ذلك من خلال تصفح كتاب «المنقذ من الضلال». بخصوص موقفه من الطبيعيات؛ اعتبر أن الكثير من معارفها «موجود فى الكتب الشرعية»^(٢). أما الفلسفة؛ فقد اعتبر بعض معارفها بعيدة عن الإلحاد، وادعى أن الفلاسفة غير الملحدون «أخذوا آراءهم من الصوفية ومزجوها بكلامهم»^(٣) وماذكره عن علم الكلام أقل انتقادًا وأخف حدة مما ذكره فى كتبه السابقة^(٤)، وبدلاً من الهجوم على الإسماعيلية - مباشرة - للسبب الذى سقناه سابقاً - وجه هجومه إلى جماعة «إخوان الصفا» وحذر من الاطلاع على رسائلهم لما فيها من الغدر والخطر»^(٥). ونعتقد أنه فطن إلى حقيقة - فكر «جماعة المريدين»^(٦) بالأندلس الذين نهلوا من رسائل الإخوان خصوصاً ما تعلق بالتوفيق بين الدين والعلم؛ لذلك انطوى فكر المريدين على أبعاد شيعية إسماعيلية وأخرى اعتزالية ومزجوها جميعاً بنوع من التصوف المعرفى والثورى. وهى صيغة جديدة قريبة الشبه بالعقيدة الموحدية.^(٧) لذلك حمل الغزالي على هذه

(١) نفسه، ص ١٩.

(٢) نفسه، ص ٣٧.

(٣) نفسه، ص ٣٦.

(٤) نفسه، ص ٢٨، ٢٧.

(٥) نفسه، ص ٣٨.

(٦) عن حقيقة فكر المريدين فى الأندلس؛ راجع:

محمود إسماعيل: المشترك الفكرى والسياسى بين حركتى الموحدين فى المغرب والمريدين فى الأندلس، دراسة تحت الطبع.

(٧) معلوم أن عقيدة الموحدين نسجها المهدي بن تومرت. وكان تلميذ للغزالي - واتخذها أيديولوجية لحركة سياسية نجحت فى القضاء على دولة المرابطين. نفس المرجع السابق.

الجماعة بفكرها الجامع بين خصومه السابقين^(١)؛ برغم اندراجهم جميعا فى سلك التصوف.

ولعل هذا يوضح الفرق بين تصوف الغزالى وتصوف الأندلسيين. فتصوف الغزالى كان قاصرا على النسك والعبادة والانقطاع والعزلة، وتلك صيغة أبدعها هو، فعقد وثاما بينها وبين المذهب السنى^(٢). تصوف الغزالى «معزول عن الدنيا». بينما كان تصوف المريدين يستهدف إصلاح أحوالها. وهى صيغة تتسق مع معطيات السنوات الخمس الأخيرة من حياته بعد أن فقد المال والجاه؛ فانقطع إلى العبادة بعد أن «انكشفت له أمور لايمكن إحصاؤها واستقصاؤها» على حد قوله^(٣). وتفصح تلك العبارة المبهمة عن الأسباب الاضطرارية التى أبعدته عن السياسة. وهى أسباب كمنت فى تدهور أوضاع السلاجقة فى الشرق وانتقال الخطر الشيعى إلى الغرب الإسلامى سواء فى المغرب أو الأندلس.

كان تصوف الغزالى - لذلك حسب زعمه - دواء ناجعا للأدران «السياسية» التى عاركها وعاركته إبان المرحلة السابقة^(٤). وقد اعترف بأن جهوده العلمية الموظفة سياسيا كانت من أجل «كسب الجاه الذى دعا إليه بقوله وفعله»^(٥). وقد رأى فى هذا التصوف الخاص «مفتاح أكثر المعارف»^(٦)؛ فهو «نور قذفه الله تعالى فى صدره»^(٧).

الخلاصة: أن كتاب «المنقذ من الضلال» يمثل مرآة صادقة لمحنة مؤلفه على المستوى الشخصى، كما يعبر عن بعد معرفى جديد يتسق مع أسباب ومعطيات تلك المحنة.

ويمكن الوقوف على هذا البعد المعرفى الجديد من خلال استعراض سريع لبعض مؤلفات الغزالى الأخرى خلال مرحلة المحنة. ففى كتابه «معيار العلم» تكتيف تنظيرى لما طرحه فى كتاب «المنقذ من الضلال»؛ إذ كان الغرض منه «بيان طريقة تعرض حقائق الأمور وتمهيد قانون النظر

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٤١، ٤٥ .

(٢) Burlot: Op. Cit. p.103

(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص ٥٠ .

(٤) نفسه، ص ٥٧ .

(٥) نفسه، ص ٦١ .

(٦) نفسه، ص ٢٣ .

(٧) نفس المصدر والصفحة.

وتتقيف معيار العلم للتمييز بينه وبين الخيال والظن القريبين منه»^(١). ويبدو أنه تأثر فيه بابن حزم من حيث رفض «التقليد». لكن الأخير سبقه وبزه حين عول على «الدليل» و «البرهان»^(٢)، بينما انحاز الغزالي إلى الحدس الصوفي كبديل للتقليد؛ وإن استهدفا معا «البحث عن منطق من أجل أسلمة العلوم وتداوليتها»^(٣).

كما يعد كتاب «محك النظر في المنطق» بمثابة دعوة غزالية لرفض «التقليد»^(٤) أيضا، فضلا عن كونه دليلا على تخفيف حدة تحامل الغزالي على المنطق والفلسفة؛ كما ذكرنا آنفا. إلا أن الكتاب - كسابقه - تغلب عليه النزعة الصوفية أيضا^(٥).

أما كتاب «القسطاس المستقيم»؛ فيوضح مفهوم المنطق عند الغزالي؛ وهو مفهوم أقرب إلى الجدل منه إلى البرهان^(٦). فهو عبارة عن محاوراة حول العلم والتعليم؛ يرجح فيه الغزالي النقل على العقل^(٧).

ويقال نفس الحكم على كتابه «ميزان العدل»؛ حيث جعله من ميراث النبوة، ويعتمد المؤلف فيه أيضا المنطق الجدالي لا على المنطق البرهاني^(٨). ويعكس الكتاب - في نظر بعض الباحثين^(٩) - بعدا طبقيًا في فكر الغزالي؛ إذ قسم الناس إلى خاصة وعامة، اختص الله الخاصة بالعلم والعامة بالتعليم.

بعد استعراض أهم ما تضمنته مصنفات الغزالي وتواليفه، وربطها بطموحاته الشخصية، وإثبات الصلة بين هذه الطموحات وبين تطورات الواقع التاريخي للعالم الإسلامي عموما والعصر السلجوقي خصوصا؛ يمكننا الحكم - في اطمئنان - على فكر الغزالي؛ بهدف فض الاشتباك بين الباحثين الذين انقسموا إلى أكثرية مؤيدة وأقلية معارضة ومنددة.

(١) الغزالي: معيار العلم، ص ٢٢، القاهرة ١٣٢٩ هـ.

(٢) انظر: محمود إسماعيل: إشكالية المنهج في دراسة التراث، ص ١٣ وما بعدها، القاهرة ٢٠٠٣.

(٣) انظر: طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في نقد التراث، ص ٣٢٢، ٣٥٠، الرباط ١٩٩٤.

(٤) حسن حنفي: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ١٤٥ - ١٤٦ - ١٥٩.

(٥) الغزالي: محك النظر في المنطق، ص ١٤٥، بيروت ١٩٦٦.

(٦) انظر: الغزالي: القسطاس المستقيم، ص ١١٨ وما بعدها، القاهرة ١٣١٨ هـ.

(٧) حسن حنفي: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ١٧٠، ١٧١.

(٨) نفسه، ص ١٧٥.

(٩) نفسه، ص ١٧٩.

وقد أخطأ الطرفان معا - منهجيا - فى التعامل مع المصنفات الغزالية حين برهنوا رؤاهم بالنظر فى هذه المصنفات باعتبارها كلا واحدا؛ بمعزل عن تاريخ كتابتها وتاريخية محتواها.

أما وقد تحاشينا هذا المنزلق ونحن بصدد تعاملنا مع هذا الكم الهائل من المعارف المتنوعة، وقراءتها فى ضوء المعطيات السوسيو - تاريخية والسوسيو - سياسية والسوسيو - ثقافية؛ يحق لنا استخلاص الأحكام من خلال المنهجين الاستقرائى والاستنباطى معا.

ودون مصادرة على المطلوب؛ نستطيع أن نقرر أن الغزالى لم يقدم منظومة فكرية متسقة وشاملة تنم عن إبداع وابتكار. إذ لاحظنا تحولات عدة فى منحاه الفكرى العام؛ الأمر الذى جعل جل الباحثين يجمعون على حقيقة التعارض والتناقض فى مقولات الغزالى الفكرية. والحق أن الرجل فى أفكاره العامة برىء من هذا الاتهام؛ إذا ما نظرنا إلى مجمل أفكاره فى كل مرحلة من مراحل رحلته الحياتية والفكرية. عندئذ سنلاحظ التوافق والاتساق فى المنظومة الفكرية لكل مرحلة.

فماذا عن القواسم المشتركة والعامة فى فكر الغزالى خلال صيرورته المتسقة بالمثل مع منحنيات وانعطافات حياته المضطربة؟ وهل يمكن الوقوف على أسباب بعينها تكمن وراء هذه التحولات، وتفسر فى شمول بنيته الفكرية فى صيرورتها وصيرورتها؟

الثابت فى كل الأحوال وعلى اختلاف المراحل أن فكر الغزالى ماكان قط متماسكا ومنظوما فى نسيج إبداعى واحد، بل كان «توليفة» بين معارف متنوعة كلامية وفقهية أولا، أضيف إليها التصوف فيما بعد، ثم اختفى الكلام والفقه تماما ليسود التصوف أخيرا.

كانت السياسة - لا المعرفة - تقف من وراء منطق «التوليف» هذا بامتياز؛ حيث جرى توجيه المعرفة لخدمة السياسة فى المحل الأول؛ الأمر الذى طبع الجانب المعرفى بالأدلجة التبريرية. وأسفر ذلك عن تقديم «صيغة فكرية مركزية فاعلة بفعل السلطة ليس إلا»^(١)؛ استهدفت ضرب الفكر الليبرالى العقلانى الذى تبنته المعارضة ضد السلطة.

(١) بنسالم حميش: المرجع السابق، ص ٤١ .

صحيح أن هذه الصيغة الغزالية جرى نسجها من خيوط مذهب أهل السنة^(١)؛ لكن جل هذه الخيوط من غزل «الأشعرية» التي كانت بالمثل نسيجاً هشاً معرفياً. لقد أثبتنا في المجلد الثاني من المشروع أنها صيغة مائعة مباحكة تهدر قيمة العقل ولا توظفه إلا لخدمة المأثور والنقل. كما نهلت «الغزالية» من الفقه الشافعى الذى كان بالمثل وسطياً مع انحياز للأثر على حساب النظر. واذ عولت تلك الصيغة على التصوف فى مراحلها الأخيرة؛ فقد انحازت للبعد الهروبى التهويمى فيه؛ ضاربة صفحاً عن الأبعاد المعرفية والنضالية. صيغة كهذه؛ لاتفضى قط إلى انتظام وبناء فى الفكر بقدر ما تؤدى إلى ميوعة واختلال، ولا يمكن أن تسفر عن أدنى جدة أو ابداع فى كل الأحوال.

لكن هذه الصيغة جد مناسبة لخدمة السياسة؛ فالباعث على الأشعرية كان سياسياً؛ كما أثبتنا من قبل، ووسطية الفقه الشافعى لا يخشى منها على السلطان بحال من الأحوال؛ شأنها فى ذلك شأن الفكر الوسطى الذى يميل إلى السلطة حيث مالت، والتصوف الهروبى الذاتى كان أيديولوجية المتغلبين من الحكام العسكر والخلفاء الشيوقراطيين اتخذوها وسيلة لتخدير العوام.

لذلك كانت الغزالية إيديولوجية الخلافة العباسية - فى عصر ضعفها - والسلطنة السلجوقية - فى عصر قوتها - وكان الغزالى لا يشغله الهم المعرفى بقدر ما تطلع إلى الطموح الشخصى من خلال الارتباط بالسلطة. وقد أثبت العرض مدى ارتباطه بالسلطة؛ عباسية أولاً، وسلجوقية خلال معظم سنى عمره بل راهن أحياناً على سلطان المرابطين فى المغرب، لذلك نؤكد أن مشروع الغزالى كان مشروعاً سياسياً أكثر من كونه مشروعاً معرفياً. ومن أسف أن السياسة عند الغزالى ارتبطت بالحكام الطغاة وعلى حساب قوى المعارضة التى تصدى لدحضاها معرفياً؛ كى يتسنى للسلطة إخضاعها وقمعها سياسياً. من أسف أيضاً أنه نسج صيغته المعرفية زاعماً أنها من عباءة الدين؛ بل لم يتورع عن توظيف الدين لاستئصال شأفة العلم، بتأويله المتعسف لتعاليمه السامية وانتحال الأحاديث خدمة لهدفه المنشود. بل لم يجد حرجاً فى نصب مذبحة للعقل فى ضوء «أحكام النجوم»^(٢) فأسهم بوعى - أو بدونه - فى تخريب الفكر والواقع فى آن.^(٣)

(١) دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢١٧ .

(٢) ابن الجوزى: المرجع السابق، ص ٥٩٧ .

(٣) بنسالم حميش: المرجع السابق، ص ٤٤ .

لقد أعلن أن هدفه المنشود هو الدفاع عن الملة بالتصدي للزندقة والمحدثين، ولم يكن هؤلاء إلا الفلاسفة والشيعة والمعتزلة الذين شادوا صرح الفكر الإسلامى بامتياز. فكانت حملته فى الواقع على سائر المعارف المخالفة لصيغته المهترئة معرفيا والموجهة سياسيا. فما عدا العلوم الشرعية «غير مرغوب فيها لأنها مخالفة للشرع والدين» أو «لأنها علوم لا حاجة إليها»^(١). وحتى العلوم الشرعية قصرها على ما توافق مع أيديولوجيته التوليفية؛ فشرعيات المعتزلة والشيعة محض مروق وإلحاد.

وإذ كفر سائر الخصوم السياسيين؛ لم يتورع عن استخدام أفكارهم وحججهم فى حملته على الفلسفة، ووظف بعض آراء الفلاسفة فى حملته على المعتزلة والشيعة. ووظف الخلاف بين أفلاطون وأرسطو باستخدام منطق كل منهما لضرب الآخر، وأفاد من الأفلاطونية المحدثة فى محاولته دحض الفلسفة اليونانية برمتها^(٢). كما تحامل على الفلاسفة المسلمين لالشيء إلا لأنهم ظهروا لسلفهم اليونانيين^(٣). هاجم الغزالى العقل من أجل النقل. وفى دفاعه عن النقل استعان بسلطان العقل؛ بما يشى بانتهازية أخذها عليها منتقدوه من القدامى والمحدثين، ولم يخطئ باحث ثقة^(٤) حين حكم بأن الغزالى «كان يرتدى لكل ظرف حلته»؛ بل ذهب إلى ما هو أخطر من ذلك فاتهمه «بازدواج الشخصية»^(٥).

ومع ذلك ادعى الغزالى سبقا وإبداعا فى الوقوف على أحكام جديدة فى مجالات متنوعة؛ منها علم الأخلاق؛ وهو ادعاء أخذه عليه أحد الباحثين^(٦) أيضا حين ذهب أنه «جرى فى ذلك على مذهب أسلافه». كما زعم أسبقية وتفوقا فى ابتكار منطق جديد يميز منطق أرسطو ويلفيه^(٧). لكن باحثا آخر رد تلك الريادة لابن حزم^(٨). وفى حملته على الإسماعيلية؛ نسب الغزالى إلى شخصه براعة فى فضح مذهبهم؛ لكنه لم يفعل فى هذا

(١) الغزالى: الإحياء، ج، ص ٢٣.

(٢) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٣١، ٣٤٢.

(٣) عن مزيد من المعلومات حول آلية توظيف الغزالى حجج خصومة ضد بعضهم البعض فى محاولة هدمهم جميعا؛ راجع:

محمد عبد الهادى أبو ريدة: المرجع السابق، ص ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٥٣. طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ٣٢٩ حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، ج٢، ص ١٤٦.

(٤) انظر: عبد الأمير الأعثم، المرجع السابق، ص ٥٤، ٥٥.

(٥) نفسه، ص ٦٣.

(٦) انظر: دراسة أبو ريدة فى حواشيه على كتاب دى بور سالف الذكر، ص ٣٥٣.

(٧) انظر: الغزالى: مجموعة رسائل الغزالى، ج ٣، ص ٣٠، بيروت ١٩٨٦.

(٨) انظر: طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص ٣٢٩.

الصدد أكثر مما فعله الباقلاني في كتاب «التمهيد»^(١). وما زعمه من جدة وإبداع لم يكن إلا دليلاً على فقر مدقع في معارفه عن هذه الفرقة، وقد سبق لنا إفشاء تلك الحقيقة في دراسة سابقة. كما أكدها عالم إسماعيلي نابه كشف عن المزيد في هذا الصدد. إذ خلط الغزالي بين هذه الفرقة وبين «الحزمية» و «المباركية» و «المحمرة» وغيرها، كما نم عن جهل فاضح في معرفة أئمتها ومفهومها عن الإمامة، فضلاً عن قصور مشين في معرفة معالم تاريخ الفواطم^(٢). ولعل ذلك كان من أسباب حكم أحد المؤرخين^(٣) بأن الغزالي جمع بين ضحالة المعرفة وبين «الأخلاق الذميمة».

ولن نتوقف كثيراً عند ما كتبه ابن رشد عن الغزالي؛ وحسبنا أنه وصفه بالانتهازية والجهل ووقوفه إلى جانب السلطان ضد الرعية وغياب الضمير، والوصولية، وسوء التأويل، وسلطة اللسان... إلخ من النعوت التي تفت في أخلاقياته وتنازل من قيمة معارفه^(٤). ولم التعويل على ابن رشد وغيره وقد اعترف الغزالي نفسه في أواخر أيامه بأن «جهده ليس لصالح وجه الله تعالى؛ بل كان باعثه الجاه وبعد الصيت»^(٥) واعترف في مؤلف آخر؛ بأن نيته «لم تكن خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت»^(٦).

وبعد؛ أوليس الاعتراف سيد الأدلة؟؟

-
- (١) محمد عبد الهادي أبو ريدة: المرجع السابق، ص ٣٢٩ .
(٢) عن المزيد من المعلومات في هذا الباب؛ راجع: علي بن الوليد: دماغ الباطل وحقت المناضل، ج١، ص ١٥، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٥٥، ٧٦، ١٥٢، ١٦٠، ١٧٣ .
نفسه، ج ٢ ص ٢٩، ٤١ .
(٣) انظر: الواسطي: المصدر السابق؛ نص ملحق بكتاب عبد الأمير الأعثم سالف الذكر، ص ١٧٠ .
وفي هذا الصدد، روى أنه كان سودادي المزاج حين زاره في خلوته، وأن تحول مزاجه إلى «البسط» بعد اتصال الوزير السلجوقي فخر الملك به لدعوته إلى القدوم إليه في نيسابور .
(٤) راجع : حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٣، ص ٨٦ وما بعدها .
(٥) انظر: إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٩ .
(٦) انظر: المنقذ من الضلال، ص ٤٨ .

فلاسفة الغرب الإسلامى

مدخل

سبق وقدمنا مدخلا عاما عن تدهوو مكانة الفلسفة، شأنها شأن سائر العلوم الأخرى. وأرجعنا ذلك إلى أسباب سوسيو - تاريخية تتعلق بسائر أقاليم «دار الإسلام» شرقا وغربا، كما سبق وعرضنا لمحنة الفلسفة فى الشرق تحت تأثير الغزالي المدعم بالخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية.

وبرغم إلحاحنا فى المدخل السابق على أن ظاهرة التدهور عمت الغرب الإسلامى؛ تأسيسا على وحدة «الصيرورة» التاريخية؛ إلا أنه من المفيد تأكيد مقولتنا هذه قبل الإقدام على عرض الفلسفة فى المغرب والأندلس؛ بهدف حسم جدل عقيم بين الدارسين عن خصوصية الفكر فى الغرب الإسلامى بهدف تعظيمه وإظهار تفوقه على نظيره فى الشرق، والترويج لمقولة القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب. وقد روج أحد كبار الدارسين المغاربة لهذا المفهوم مدعيا سبق إليه باعتباره من بنات أفكاره. وإذ سبق لنا - ولغيرنا - دحض هذا القول؛ فلن نستطرد طويلا فى إثارة جدل مجوج حول قضية مفتعلة. ونكتفى فقط بإثبات أن القول بهذا المفهوم سبق إليه بعض المستشرقين الكلاسيكيين؛ بهدف خدمة أغراض أقل ما يقال عنها إنها غير معرفية. ومن ثم تقتصر مهمتنا على دحض مزاعمهم تلك- ولو فى عجالة - كما سبق دحضه عند اللاحقين من المفكرين المغاربة المعاصرين.

ونكتفى - فى هذا المقام - يتتبع هذه المقولة عند اثنين من المستشرقين الذين أرخوا للفلسفة الإسلامية؛ وهما «دى بور» و «أوليرى دى لاسى».

أما الأول: فقد ميز فلاسفة الغرب الإسلامى؛ من أمثال ابن باجه وابن طفيل وابن رشد عن نظرائهم وسابقيهم من المشاركة؛ من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا؛ برغم ريادتهم فى البحث الفلسفى وتأثر لاهقيهم من المغاربة بأنساقهم الفلسفية. ومعلوم أن «دى بور» يعول منهجيا على مقولة «التأثر والتأثير»؛ محاولا رد كل إيجابيات فلاسفة المشرق لأصول يونانية. أما عن فلاسفة المغرب فقد تتكر لمنهجه هذا ونفى أى تأثير للمشاركة فيما كتبوا.

وقد أرجع «القطيعة» بين الطرفين إلى عوامل إثنية ومذهبية؛ مفادها أن البربر فى المغرب كانوا دائما على عدااء مع العرب؛ متناسيا كون التعريب

الإثنى واللغوى والثقافى قد غمر سائر أقاليم الغرب الإسلامى، وأن معظم فلاسفة هذه الأقاليم لم يكونوا من البربر؛ بل ينتمون إلى النسب العربى.

وبنفس النظرة الخاطئة يرى أن المسار المذهبى فى الغرب الإسلامى مغاير لنظيره فى المشرق «فكانت انقسامات المشرق وخلافاته تكاد تكون غير معروفة فى الغرب الإسلامى»^(١) وهو حكم خاطئ فى تقديرنا؛ حيث سبق لنا - فى دراسات عديدة - إثبات أن سائر المذاهب الفقهية والفرق الكلامية تسربت إلى المغرب من الشرق.

وبخصوص الفكر الفلسفى؛ عز عليه الاعتراف بالأصول الشرقية للفلسفة المغربية. وعزا قدوم الفلسفة فى المغرب إلى اليهود؛ من أمثال ابن جبرول وباخيا بن باقودا^(٢)؛ وهو خطأ سنناقشه فى موضعه.

ولما كانت هذه الادعاءات محض افتراء مقصود ومستهدف؛ ولا أساس له من الحقيقة والتاريخ؛ فقد تخلى عنها - فى سهو وبدون وعى - حين ذكر فى إحدى صفحات كتابه الذى يتضمن هذه المزاعم «أن حضارة المشرق كانت تنقل إلى المغرب والأندلس كأنها مسرحية تمثل للمرة الثانية»^(٣)!! وبرغم دلالة هذا الحكم على تفنيد دعواه عن القطيعة؛ فإننا لا نقر بإهداره مكانة الفلسفة الإسلامية فى الغرب؛ وهو أمر سيثبتته العرض فى المباحث التالية.

أما عن «أوليرى دى لاسى»؛ فيردد نفس مزاعم «دى بور» فى القطيعة؛ بصورة تكاد تكون متماثلة حتى فى الصياغة اللغوية. فهو يلح على الاختلاف الإثنى ويذكر أن «البربر كانت لديهم نغمة سائدة لكراهية العرب»^(٤) كذا على الاختلاف المذهبى إلى حد التحامل على عقائد البربر بصورة مستفزة^(٥). وانتهى إلى أن فلسفة المشرق «لم تحظ بأى عطف فى الأندلس»^(٦). وزعم مازعمه «دى بور» بأن الفضل يرجع إلى اليهود فى تعريف الأندلسيين بالفلسفة^(٧).

(١) انظر: دى بور : المرجع السابق، ص ٣٧٠ .

(٢) نفسه، ص ٣٧٢ .

(٣) نفسه، ص ٣٦٩ .

(٤) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٣٨ .

(٥) نفسه، ص ٢٣٦ .

(٦) نفسه، ص ٢٣٩ .

(٧) نفسه ، ص ٢٤٤ .

ولسنا بحاجة لتكرار ما أثبتناه سلفا عن خطأ وخطل تلك الأحكام.

على منوال مزاعم هذين المستشرقين - وإن بمنهجيات عصرية وبمزيد من التعميق والتفانى فى إثباتها - نسج المفكر محمد عابد الجابرى نظريته المبهرة عن «القطيعة الإبيستيمولوجية» بين المشرق والمغرب. ويرجع هذا الإبهار الزائف إلى تبنيه «المنهج البنيوى»؛ وهو منهج قد يفيد فى التفكير والتحليل؛ لكنه قاصر فى مجال التفسير والتنظير.

بدأ مفكرنا بنظريته الجديدة فى ثنايا مؤلفه «نحن والتراث» بصورة مخففة وعلى استحياء، إذ قال «بوجود مدرسة مغربية مستقلة عن الشرق فى مناهجها ومفاهيمها وإشكالياتها»^(١) إذ تأثرت بمؤثرات مغربية صرفة؛ ألا وهى «الثورة الثقافية التومرتية التى تأسست على رفض التكفير والعودة إلى الأصول وفلسفة أرسطو بالذات»^(٢).

ونحن فى غنى عن إثبات خطأ القول بالقطيعة أصلا؛ فضلا عن كون الدعوة التومرتية الموحدة مستقلة من ناحية، وكونها ثورة ثقافية؛ من أخرى؛ إذ سبق لنا إثبات هذه الأخطاء والمغالطات فى ثنايا مشروع «سوسيولوجيا» وفى أبحاث ودراسات أخرى مستفيضة^(٣). وحسبنا الإحالة إلى ما ذكره الباحث نفسه فى الصفحة نفسها بأن المدرسة المغربية تتفق مع نظيرتها المشرقية فى «نفس الموضوعات ونفس الإشكاليات»^(٤).

ومع ذلك؛ تشبث الباحث بدعواه - فى مؤلف تال - مدعما إياها بأسانيد جديدة وباستطراد مفصل. إذ زاد على ما ذكره «دى بور» و«دى لاسى» عن الأسباب الإثنية والمذهبية؛ أسبابا أخرى جغرافية وسياسية. ولا مجال لإقحام الجغرافيا فى المسألة؛ حيث أفرد الجغرافيون القدامى والمحدثون فصولا ضافية عن التجانس والتكامل فى جغرافية العالم الإسلامى. أما عن البعد السياسى؛ فهو يرى أن «الزمن السياسى فى الغرب الإسلامى مغاير لنظيره فى الشرق»^(٥).

(١) انظر: محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ٢٣١، بيروت ١٩٨٠ .

(٢) نفسه، ص ٢٣٢ .

(٣) انظر: محمود إسماعيل: قراءات نقدية فى الفكر العربى المعاصر، دراسة بعنوان «نقد العقل العربى» ص ٩ وما بعدها، القاهرة ١٩٩٨ .

فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، دراسة بعنوان «القطيعة الإبيستيمولوجية بين المشرق والمغرب - حقيقة أم خرافة» ص ٨١ وما بعدها، القاهرة ١٩٨٨ .

(٤) انظر : محمد عابد الجابرى: المرجع السابق ص ٢٣٢ .

(٥) محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى، ص ٢٩٧، بيروت ١٩٨٤ .

صحيح أن المشرق خضع للحكم السلجوقي، بينما خضع المغرب - إبان ظهور الفلسفة المغربية الأندلسية - للحكم المرابطى. لكن الدولتين كانتا من نسيج واحد قوامه أيديولوجية سنية محافظة، وعصبية بدوية طرفدارية. كما استتت الدولتان نمطا إنتاجيا واحدا هو النمط الإقطاعى العسكرى، وحازت الدولتان شهرة فى مجال واحد هو مواجهة الخطر النصرانى. ناهيك عن وحدة الثقافة الإسلامية التى دخلت طور الانحطاط فى زمن واحد أيضا^(١). ومن هنا فلا محل لترتيب الباحث على ما أسماه بالقطيعة السياسية قطيعة إيديولوجية أيضا^(٢).

أما أخطر ما ذهب إليه - بصدد موضوع دراستنا - فهو الزعم بأن الفكر المشرقى أسس على «البيان» و«العرفان»؛ فى حين استند الفكر المغربى على «البرهان»^(٣). ولقد سبق لنا تنفيذ هذا الحكم من قبل، وسنعول من خلال عرضنا للفلسفة فى الغرب الإسلامى على المزيد من الأدلة والقرائن والبراهين التى توضح هشاشته.

على أنه من المفيد إثبات دور بعض ثقات الدارسين فى الرد على هذا الحكم الجائر؛ منهم جورج طرابيشى وحسن حنفى ومحمد أركون؛ وغيرهم كثيرون. وقد سبق لنا تبيان طروحاتهم فى دراسات سابقة نكتفى بالإحالة إليها^(٤) ونكتفى بالإلماح إلى أطروحتى حسن حنفى ومحمد أركون؛ لا لشيء إلا لأننا لم نعرض لموقفهما من قبل.

بخصوص الأول؛ جرى بينه وبين الأستاذ / الجابرى سجال طويل وثرى حول المسألة التى نحن بصدددها؛ ضمن مسائل أخرى؛ نشر فى كتيب بعنوان «حوار المشرق والمغرب». نكتفى بالإحالة إليه. وثبت فقط ماتعلق بمسألة «القطيعة» مباشرة فى مؤلف آخر صدر حديثا.

على نقيض صاحب «القطيعة»؛ لم يشاحح حسن حنفى فى مكانة المدرسة الفلسفية المغربية؛ بل على العكس أشاد بها برغم غلبة جانب «الشروح» فيها على الجانب الإبداعى. ورأى أن هذه الشروح فى حد ذاتها

(١) عن التشابه بين الدولتين سياسيا وحضاريا إلى درجة التماثل أحيانا؛ راجع: محمود

إسماعيل: مقالات فى الفكر والتاريخ، ص ٦٦ ومابعد، الدار البيضاء ١٩٧٨ .

(٢) محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٢٩٧ .

(٣) نفسه، ص ٢٩٩ .

(٤) انظر: محمود إسماعيل: قراءات، ص ٩ ومابعد، الإسلام السياسى،

دراسة بعنوان «أدلجة التراث»، ص ١٣ ومابعد، الكويت ١٩٩٣ .

إبداع لا يمكن نكرانه أو التقليل من قيمته، لكنه ألح على اعتبار هذه المدرسة إمتدادا طبيعيا وعضويا للمدرسة المشرقية؛ مؤكدا وحدة التطور الفكرى فى «دار الإسلام». وإذ أهمل البعد التاريخى فى التحليل؛ فقد فطن إلى حقيقة وحدة الظرف التاريخى الذى نشأت وتطورت إبانة المدرسة الفلسفية المغربية؛ «فالسطوة فى المشرق والمغرب على حد سواء من السلاطين والفقهاء، والحريات الفكرية فى المغرب قدرها فى المشرق»^(١). بل إنه ناطق المدرسة المغربية بدور فكرى نضالى فى إصلاح ما أفسده الدهر فى المشرق والمغرب سواء بسواء؛ عن طريق «استعادة الذاكرة للتراث العقلى اليونانى الإسلامى»^(٢) المشرقى والمغربى معا. وأخذ على المروجين للنزعة المغربية المستقلة - التى ليس لها ما يبررها - الوقوع فى منزلق الإسقاط الآنى «على تراث واحد طويل وممتد»^(٣). ونعى أخيرا - على أصحاب هذا الاتجاه، الانطلاق من نزوع لا أخلاقى من أجل إثبات الذات بتسويغ إهدار أوليات البحث العلمى الموضوعى^(٤).

ودون الدخول فى معارك سجالية حول المسألة - مع الوعى بها وبملاساتها - أثبت المفكر الجزائرى محمد أركون - من خلال رواية سوسيو - تاريخية - أن الثقافة الإسلامية وحدة واحدة فى سائر أقاليم العالم الإسلامى فى العصر الوسيط. لقد كانت ثقافة الطبقة الوسطى المتمركزة فى الحواضر الكبرى فى بغداد وأصفهان ودمشق وحلب والقاهرة وفاس وقرطبة. وبفضل هذه الطبقة ازدهرت هذه الثقافة، كما تداعت وانهارت- فى سائر الأقاليم أيضا - بتأثير نظم عسكرية إقطاعية جائرة أفضت إلى هزال؛ إن لم يكن غياب الطبقة الوسطى^(٥).

وفى كتاب آخر؛ أثبت أن الفلسفة فى المغرب تأثرت - سلبا - بظروف تاريخية وثقافية سادت العالم الإسلامى برمته وفى آن واحد^(٦).

وإذ نقول بوجاهة تلك الرؤية المنصفة؛ نؤكد أنها راجعة إلى التعويل على التاريخية فى قراءة الفكر. ومن أسف أن الجهود فى ترسيخ تلك الرؤية جد محدودة أحيانا و«مراهقة» فى أحيان أخرى. ونحن نلتمس

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، مجلد ١، قسم ٣، ص ٣٣ .

(٢) نفسه، ص ٨٩ .

(٣) نفسه، ص ٦٧ .

(٤) نفسه، ص ٦٦ .

(٥) محمد أركون: الفكر الإسلامى - نقد واجتهاد، ص ١٥٤، بيروت ١٩٩٢ .

(٦) محمد أركون : الفكر الإسلامى - قراءة علمية، ص ٢٩، بيروت ١٩٩٦ .

العذر للدارسين فى مجال الفكر؛ لا لشيء إلا لأن المؤرخين لم يقوموا بدورهم فى إجلاء الخريطة السوسيو - تاريخية للعالم الإسلامى نتيجة الفقر المنهجى. ولعل هذا يفسر اضطرار النابهين من دارسى الفكر إلى محاولة القيام بهذا الدور؛ وهو أمر شاق وعسير. فبرغم الوضوح المنهجى لهؤلاء الدارسين؛ كان من الممكن تحاشى أخطاء خطيرة عكست نفسها على دراستهم للفكر نفسه.

يخبرنا فى هذا المقام أنموذج أحد الدارسين النابهين بصدد دراسته عن الفلسفة فى الغرب الإسلامى، إذ حاول الاسترشاد بالتاريخ والأخذ بالمنهج المادى الجدلى التاريخى؛ فحاول الوقوف على نمط الإنتاج السائد فى العصر المرباطى من خلال الصراع بين البورجوازية والإقطاع^(١). ولكنه أخطأ فى رصده هذا؛ حين حكم على الفكر الفلسفى فى الغرب الإسلامى بأنه تعبير عن الطبقة البورجوازية التى لا تنتج إلا «فكرا ماديا هرطقيا»^(٢). ولا مجال لتصويب هذا الخطأ فى الحكم على الفكر نتيجة الخطأ فى معرفة الواقع السوسيو - تاريخى فى هذا المقام؛ لالشيء إلا لإفرادنا مجلدا كاملا فى الموضوع. وسوف نعول عليه فى قراءتنا لفلاسفة الغرب الإسلامى، وحسبنا التتويه - ودون مصادرة مستبقة - بأن قراءتنا ستجرى فى إطار الارتباط الوثيق بين الفلسفة فى المغرب بنظيرتها فى المشرق؛ نظرا لوحدة التاريخ والضرورة فى «دار الإسلام». وإذ ازدهرت الفلسفة فى المغرب فى وقت انحطت فيه فى المشرق؛ فيعزى ذلك إلى أمرين:

أولهما: تأخر فتح بلاد المغرب والأندلس عن الفتوحات الإسلامية فى المشرق بما يقرب من قرن من الزمان. هذا القرن يشكل الفارق بين طور الازدهار فى المشرق، وطور النشأة والتكوين فى المغرب. كما كان طور الانهيار فى المشرق يشكل فى ذات الوقت حقيقة الاستمرارية المشرقية فى الغرب الإسلامى.

ثانيهما: أن تعاضل الضغوط والمصادرات والإكراهات ضد الفلسفة والفلاسفة فى المشرق لم توجد بذات الدرجة فى المغرب باعتبار نسبية التطور والضرورة بين القلب والأطراف. ولعل هذا يفسر لماذا تواجد الفكر العقلانى فى إقليم ما وراء النهر؛ بينما صودر فى قلب العالم الإسلامى؛ فى العراق والشام ومصر.

(١) انظر: طيب تيزينى: المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٢) نفسه، ص ٢٤٠.

ولسوف نأخذ هذا المعيار ونحن بصدد دراسة الفلسفة الإسلامية في الغرب الإسلامي. ودون استباق للنتائج سوف نلاحظ أنها بوجه عام عاركت أزمة تركت بصماتها على الفلسفة المغربية - وإن بدرجة أقل عن المشرق - فقد جرى اضطهاد الفلاسفة فلجأوا إلى آليات «التقية» و«الرمز والتوفيق»؛ الأمر الذي أثر سلباً على نتاجهم الفلسفي؛ وهو ما ستثبته الدراسة.

ابن باجه

تتم رحلة حياة ابن باجه عن منعطفات وتحولات أثرت إلى حد كبير فيما أنجز من كتابات. كما تأثرت حياته بالمثل بالمعطيات التاريخية والثقافية للبيئة الأندلسية المغربية. فقد ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ - المعروف بابن باجه - في سرقسطة في تاريخ - اختلف الدارسون في تحديده - حول نهاية القرن الخامس الهجرى، وتوفى عام ٥٣٣ هـ. وبرغم قصر عمره؛ إلا أنه شهد عصرين تاريخيين مختلفين اختلافا شديدا؛ إذ عاصر نهايات عصر ملوك الطوائف وبدايات عصر المرابطين. وتقلبت حياته خلالهما مابين صعود نجمه وأفوله.

تكونت شخصيته الفكرية خلال العصر الأول؛ وهو عصر شهد ازدهار الفكر الإسلامى على الرغم من تمزق وحدة الأندلس وتصارع أمراؤها، وتفاقم حركة الاسترداد النصرانية. لذلك أظهر طول باع وسعة اطلاع في المنطق والفلسفة والطب النظرى والعملى^(١). ويبدو أنه لشغفه بالعلم والبحث^(٢) رحل إلى مصر وقضى بها أمدا قصيرا لزيادة معارفه، ثم عاد إلى مسقط رأسه بالأندلس التى وقعت آنذاك تحت وطأة المرابطين. ومعلوم أن الأخيرين المتعصبين للمذهب المالكى النصى والمذهب الأشعرى الكلامى المحافظ عملوا على اضطهاد المذاهب الأخرى التى تبنت النهضة الفكرية إبان العصر السابق. ومع ذلك لا نعدم وجود ثلة من الأمراء المستنيرين الذين شغفوا بالعلم والثقافة؛ ومنهم واليهم على سرقسطة مسقط رأس ابن باجه. ولعل هذا يفسر إقدام هذا الأمير على اتخاذ ابن باجه أنيسا ووزيرا. وصادف ذلك هوى فى نفس ابن باجه الذى عرف عنه حب الدنيا والتطلع إلى طلب المال والجاه^(٣). ويبدو أن طموحه الدنيوى فت فى شغفه بالعلم والفكر إلى درجة صرفته عن إتمام بعض مشروعاته الفكرية^(٤).

ويبدو أيضا أن اصطناعه وزيرا لأمير سرقسطة لم يجد استجابة لدى فقهاء المالكية - الذين تعاضم نفوذهم فى العصر المرابطى - كما أثار نائرة قواد الجند؛ الأمر الذى جعل أمير سرقسطة يتخلى عن صديقه. وكان

(١) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٤ .

(٢) ابن طفيل: حى بن يقطان، ص ١٥، القاهرة، د. ت .

(٣) نفسه، ص ٢٠ .

(٤) نفسه، ص ٢١ .

سقوط سرقسطة فى يد نصارى «الاسترداد» سببا فى رحيل ابن باجه إلى أشبيلية فى عام ٥١٣ هـ حيث وجد فيها مقاما وادعا؛ فعاود نشاطه الفكرى وأنجز معظم مؤلفاته ورسائله.

لكن طموحاته الدنيوية عاودته مرة أخرى؛ فرحل إلى فاس بالمغرب الأقصى. والراجح أن هذه الطموحات لم تجد سبيلها للتحقيق؛ إذ نعلم أنه تحت إلحاح تسلط الفقهاء المالكية أضطر ابن باجه إلى اعتزال الحياة، وعاش سننى عمره الأخيرة فى فاقة وشظف عيش. بل عانى من أزمة نفسية جعلته يقدم على إحراق الكثير من مؤلفاته. ومات فى فاس مسموما سنة ٥٢٣ هـ؛ بما يشى بتآمر السلطة وفقهائها على حياة فيلسوف اعتبروه زنديقا.

تلك هى سيرة ابن باجه التى سنسترشد بها فى دراسة فلسفته وتقويمها.

والحق أن هذه الفلسفة كتب عنها الكثير؛ سواء فى المصنفات التى تتعلق بالفلسفة الإسلامية، أو فى الرسائل والأطروحات الجامعية، أو من خلال المشروعات الفكرية الكبيرة التى ظهرت فى السنوات الأخيرة. ومع ذلك ظل الخلاف بين الدارسين حول تثمين الفلسفة الباجية نغمة سائدة فى كل هذه الدراسات. ولعل من أهمها ما قام به المفكر المرموق حسن حنفى الذى عالج الفلسفة الباجية وفق منهج جديد يجمع بين البنيوية ومنهج «تحليل المضمون». والحق أنه درس كل ما هو معروف ومتاح من كتابات ابن باجه، وقام بجهد كبير فى تفكيك محتواها وتحليل بنيتها. لكنه لسبب أو لآخر لم يقدم على إعادة تركيبها، ولم يقدم منظومة متكاملة تجمع شتات الموضوع وتساعد على تثمينه بعد تفسيره وتنظيره. ويرجع ذلك فيما نرى إلى إهماله المنهج التاريخى الذى يدرس فكر الرجل فى ضوء سيرة حياته وأحداث عصره.

يحفزنا هذا القصور إلى إعادة دراسة فلسفة ابن باجه وفق منهجنا المتبع فى دراسة الفكر الإسلامى بعامة؛ وهو المنهج المادى الجدلى التاريخى والرؤية السوسيوولوجية للفكر. فبه - دون غيره - يمكن ولوج باب التفسير وفرض الاشتباك بين الدارسين حول الفلسفة الباجية ومكانتها فى خريطة الفلسفة الإسلامية عموما.

وعن هذا الاختلاف؛ نرى أنه ليس رهين العصر الحالى بين الدارسين

المحدثين فحسب؛ بل تمتد جذوره إلى القدامى من معاصري ابن باجه ولاحقيه. وفي كل الأحوال لعبت الأهواء الأيديولوجية دورها لتحول دون دراسة فلسفته وتأطيرها وتثمينها بصورة موضوعية. فمن معاصري ابن باجه؛ نجد الفتح بن خاقان يصمه بالإلحاد ويسرف في تعداد نواقصه وسوءاته؛ دون تسويغ موضوعي في نقد فلسفته (١).

أما ابن طفيل الذي امتدح ذهنه الشاقب وصدق رؤيته عاب عليه الانغماس في شواغل الدنيا، واعتبر هذه الآفة من أسباب ضعف وهشاشة مؤلفاته. يقول ابن طفيل إن «كتبه وجيزة ورسائله مختلصة.. وأن ترتيب عباراته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل. ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها» (٢).

ومن المحدثين من رفعوا قدر فلسفته، ومنهم من أهدر قيمتها. فابن باجه في نظر البعض «فيلسوف عقلاني جعل العقل قادرا على إدراك كافة الحقائق منزلة وأسماها قدرا» (٣) والبعض الآخر وصم فلسفته بالتقليد «فجل ماعبر عنه موجود في فلسفة الفارابي» (٤)، لذلك اعتبره أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة» (٥). وبينما جعله أحد الدارسين «فيلسوبا ماديا هرطقيا برع في مجال العلم النظري وكرسه لمواجهة القائلين بالحدس الصوفي» (٦) حكم آخر بأن فلسفته «لم تتعق من إطار التصوف والتأثر بالأفلاطونية المحدثة» (٧). وإذا يرى فيه البعض «أول فيلسوف أنتج خطابا فلسفيا جديدا يتحرك داخل دائرة البرهان وحدها دون انشغال بالبيان ولا بالعرفان ولا بتأويلات الأفلاطونية المحدثة كما هو حال فلاسفة المشرق» وأن «فكره مستقل نابع من بيئة المغرب» (٨) يرى البعض الآخر أنه «كان شارحا أكثر منه مبدعا، وأن جهده جعل من فلسفته حلقة وصل بين المشرق والمغرب» (٩).

-
- (١) عن هذه الانتقادات اللاذعة؛ راجع: حسن حنفي: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٣، ص ٢٢. دي بور: المرجع السابق، ص ٣٧٤.
- (٢) حي بن يقظان، ص ٢٠، ٢١.
- (٣) انظر: محمد غلاب: المعرفة عند مفكرى الإسلام، ص ٢٧٠، القاهرة، د. ت.
- (٤) انظر: دي بور: المرجع السابق، ص ٣٧٥.
- (٥) نفسه، ص ٣٧٦.
- (٦) انظر: طيب تيزيني: المرجع السابق، ص ٣٤٤.
- (٧) انظر دي لاسي: المرجع السابق، ص ٢٥١، ٢٥٢.
- (٨) انظر: محمد عابد الجابري: تكوين، ص ٣١٣.
- (٩) انظر: حسن حنفي: المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٣، ص ٢٨٩، ٦٥.

هذا الخلاف والاختلاف لا يمكن حسمه؛ كما ذهبنا سلفا دون التعويل على التاريخ؛ تاريخ الفيلسوف، وتاريخ عصره. وإذ ألمحنا إلى ذلك من قبل؛ نكتفى بإضافة بعض الحقائق الهامة؛ خصوصا ما يتعلق بالواقع السوسيو-ثقافي لعصر ابن باجه.

عاش ابن باجه مستهل حياته فى ظل ازدهار فكرى مرتبط بتداعيات «الصحوه البورجوازية» الأخيرة؛ الأمر الذى حكم على فكره آنذاك بالعقلانية الليبرالية. كما عاش بقية عمره فى ظل الدولة المرابطية التى كرسست الإقطاعية العسكرية كنمط إنتاج، والنصبة المالكية المحافظة والسلطوية كغطاء فكرى وأيديولوجى. لذلك جرى اضطهاد المفكرين الليبراليين الذين تبنا حركات المعارضة على الصعيدين الفكرى والسياسى؛ سواء فى المغرب أو الأندلس. وقد التأم الشيعة والمعتزلة والمتصوفة العرفانية فى حركة واحدة صاغت أيديولوجية توفيقية مهجنة؛ كوسيلة لتوحيد قوى المعارضة لهدف سياسى فحواه طرد المرابطين من الأندلس. وفى المغرب جرت صياغة الأيديولوجية الموحدية من أصول مذهبية متنوعة - خارجية واعتزالية وشيعية وظاهرية - بهدف توحيد الجهود لهدف سياسى أيضا؛ هو إسقاط الدولة المرابطية. ولاغرو؛ فقد كان الاتصال بين الحركتين المتمثلتين دائما ومستمرًا؛ إلى أن تحققت غايتهما معا بالقضاء على الخصم المشترك^(١).

خلاصة القول - أن الصراع بين الليبراليين والنصيين، بين السلطة والمعارضة فى المغرب والأندلس؛ شكل المناخ السياسى والفكرى السائد فى عصر ابن باجه. ونعلم من سيرة حياته أنه اتصل بالسلطة وحظى بإنعاماتها ردحا من عمره. كما عبر عن فكر المعارضة - إلى حد كبير- خلال سنى حياته الأخيرة؛ فاكتوى بنار السلطة واضطر إلى الاعتكاف والعزلة^(٢)، وأقدم على إحراق بعض كتبه، ومات مسموما.

(١) عن مزيد من المعلومات؛ راجع محمود إسماعيل: المشترك الفكرى والسياسى بين حركتى الموحدين من المغرب والمريدين فى الأندلس - دراسة شارك بها صاحبها فى المؤتمر الدولى بأشبيلية عن «السلم والتعايش بين العدوتين». آخر أكتوبر وأول نوفمبر سنة ٢٠٠٣.

(٢) لابن باجه أشعار معبرة عن محنته، نقبتس منها مايلى..

قد أودعوا القلب لما ودعوا حراقا فظل فى الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعيد الصبر بعدهم فقال إنى استعرت اليوم نيرانا
وتشئ تلك الأبيات بحقيقة ما حل بابن باجه من عنت واضطهاد أفضى إلى أزمة نفسية لم يستطع خلالها أن يلم شتات نفسه. انظر: دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٦.

لذلك نرى أن فلسفة ابن باجه ما كان لها إلا أن تتأثر بتلك المنعطفات والملابسات التي مست حياته لمعانا وأفولا، وحق لأحد الدارسين ^(١) القول بأن فكر ابن باجه عبر عن «حياة مفكر عقلاني في مجتمع مترزم» ^(٢).

السؤال هو: إلى أي مدى كانت منظومة ابن باجه الفلسفية نتاجا لتلك المعطيات؟

الإجابة لن تكون شافية إلا بعد دراسة هذه المنظومة؛ حتى يأتي الحكم نتيجة استقراء محتواها الفكري. ويصبح السؤال المشروع - في هذا المقام - هو: ما هي بصمات السياسة في فلسفة ابن باجه؟

يختلف الباحثون - كالعادة - في الإجابة عن هذا السؤال؛ فمنهم من جعل ابن باجه «صاحب مشروع سياسي؛ وظفت فيه المعرفة لغرض سياسي.. حيث مارس السياسة في الفلسفة». لكنه ينفي هذا القول في موضع آخر فيقول: «إن خطاب ابن باجه الفلسفي تحرر من القيود السياسية» ^(٣). ويرى باحث آخر أن «الجانب الفردي الصوفي غلب على الجانب السياسي» ^(٤). ويتفق الاثنان معا - في التحليل الأخير - على أن فلسفة ابن باجه كانت رد فعل معرفي إزاء المحنة السياسية في المغرب والأندلس.

(١) انظر: محمد غلاب : المرجع السابق، ص ٢٧٦ .

(٢) من أسف أن بعض الدارسين المحدثين - تحت تأثير الانبهار بالدور الجهادي، للمرابطين - حكموا على الفكر في العصر المرابطي بالازدهار . لكن جل الدارسين رأوا عكس ذلك. يقول «جارسيا جومس» لفظ الفكر أنفاسه في العصر المرابطي». انظر: جارسيا جومس: الشعر الأندلسي، الترجمة العربية، ص ٥٦. القاهرة ١٩٥٦، ويقول «كلود كاهن» : «اتسمت عقلية المرابطين بالخشونة والسطحية والتزمت، واستقر على يد الفقهاء نوع من الاستبداد».

انظر: كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١٧٨، القاهرة ١٩٧٧، ويقول «ألفرد بل» : «كان الوجود المرابطي نذيرا بالقضاء على الفكر العقلي». انظر بل: الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، الترجمة العربية، ص ٢٤١، بنغازي ١٩٦٩ . ويقول «بروفنسال» : «جرد الفكر في عصر المرابطين من روح الكشف وانساق القوم وراء التقليد وانصرفوا عن النظر والاجتهاد».

انظر: بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس، الترجمة العربية ص ٣٧٤، الجزائر. د. ت

أما «دوزني»؛ فيرى أنه على يد المرابطين « دالت دولة الحضارة وقامت الهمجية على أنقاضها، وحلت أصوات صليل السيوف وخرافات الفقهاء محل المحاورات الفلسفية».

عن مزيد من المعلومات: راجع: محمود إسماعيل: «سياسة المرابطين الفكرية بين التأييد والتدبير»، دراسة في كتاب: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ٥٩ ومابعد.

(٣) محمد عابد الجابري: تكوين، ص ٣١٢، ٣١٤ .

(٤) انظر: حسن حنفي: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٧٦ .

وعندنا أن السياسة شكلت تأثيرا مباشرا فى حياة ابن باجه؛ فانعكست سلبا على أفكاره؛ بحيث لم يتح له الإفصاح الحر عن مكونات نفسه المتقلبة بين النشوة والنكبة؛ النشوة إبان لمعان نجمه لما تولى الوزارة، والنكبة خلال سنوات عمره الأخيرة عندما اضطهد وآثر العزلة والعافية. أما عن ادعاء كونه صاحب مشروع فكرى سياسى؛ كغيره من الفلاسفة السابقين كالفارابى وابن حزم واللاحقين كابن رشد؛ فهو مالم يخطر على باله.

ويمكن حسم المسألة من خلال استعراض مؤلفاته وفق تسلسل كرونولوجى قمين بالتعبير عن منحى حياته فى تقلباتها وانعطافات. لكن من أسف أن هذا الطموح بعيد المنال؛ فلا نستطيع الجزم بميقات صدور هذه المؤلفات جميعا؛ وإن كان من اليسير تقرير زمن نسبى لبعضها على الأقل.

ولعل هذه المشكلة قد واجهت الدارسين لفلسفة ابن باجه؛ فلم يستطيعوا حسمها. وإن كان البعض قد وفق فى تصنيفها لا على أساس معيار كرونولوجى؛ بل وفق الموضوعات التى عالجها ابن باجه داخل هذه المؤلفات. وفقا لهذا المعيار رأى أحد الدارسين النابيين أن أفكار ابن باجه تتدج تحت موضوعات ثلاثة؛ الأول يغلب عليه الأعمال المنطقية، والثانى يتعلق بالأعمال الطبيعية، والثالث يختص بالأعمال الإلهية. وقد اعتبر الصنف الأول متعلقا بموقف ابن باجه من الوافد والموروث، والصنف الثانى معبرا عن مرحلة متوسطة بين النقل والإبداع، والصنف الثالث خاصا بالإبداع^(١).

وعندنا أن هذا التصنيف جد متعسف؛ إذ سيثبت العرض عكس ماذهب إليه الباحث من خلال تعويلنا على تصنيف بديل يتناول أعمال ابن باجه على أساس قسمتها إلى قسمين؛ شروح وإبداعات. وسنحاول ما استطعنا من خلال رصد جماع أفكاره ربط معالمها بسنى عمره، كذا بأحداث عصره.

فيما يتعلق بالشروح؛ يرى البعض^(٢) - بهدف المبالغة فى تقدير ابن باجه - أنه «اقتصر فى شروحه على أرسطو وحده؛ بالانقطاع إلى النصوص وحدها والإعراض عن تأويلات الهرمسية والأفلاطونية المحدثة». ويرى

(١) نفسه ، ص ٣٣٠ .

(٢) انظر: محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٢ .

البعض الآخر ^(١) أن شروح ابن باجه تمركزت حول «طبيعيات أرسطو، والكون والفساد عن طريق الاستعانة بشروح الأفلاطونية المحدثه لمذهب أرسطو».

وبالعودة إلى نصوص ابن باجه نجد ما يفاير الرأيين السابقين؛ ففضلا عن الطبيعيات الأرسطية، شرح رسائل في الإلهيات واللغة، كما استعان في شروحه بمصادر متنوعة، منها ما يعود إلى فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام، وشرح أرسطو السابقين من معتققي الأفلاطونية المحدثه، هذا فضلا عن القرآن الكريم والسنة النبوية ومعاجم العربية والشعر العربي؛ ولم يهمل في كل ذلك مناهج الأصوليين المسلمين.

لقد انصب اهتمامه حقيقة على الطبيعيات ^(٢)؛ فشرحها مستعينا بأبقراط وبعض مقالات إقليدس وبالمناهج الأصولي البرهاني. وفي هذا الصدد كشف عن أخطاء بعض الشراح السابقين من أمثال «ثاوفراسطس» و «ثامسطيوس» مفيدا من الفارابي في كثير من الأحيان.

وفي شرحه «للكون والفساد»؛ اعتمد على «ديموقريطس» وغيره وعندما شرح كتاب «النفس» لأرسطو وضعه في سياق من اهتموا بالموضوع من السابقين على أرسطو ومن اللاحقين به ^(٣). وإذ انحاز عموما لآراء أرسطو وفضله على أفلاطون؛ إلا أنه خالفه أحيانا. مثال ذلك ترجيحه رأى بطليموس على رأى أرسطو في مبدأ «الحركة الدائرية» ^(٤).

لذلك نرى أن شروح ابن باجه تنم عن ثقافة عريضة تمثلت الموروث والوافد، ومن خلالهما قرأ النصوص الأرسطية. ولم يكتفى بشرحها إنما أضاف إليها من عندياته، ولم يخطئ أحد الباحثين حين ذهب إلى أن ابن باجه قصد من شروحه ترسيخ «برهان» أرسطو في البيئة الإسلامية دعما للمنهج الأصولي الإسلامي ^(٥).

ولقد أبلى الفقهاء المسلمون في هذا المجال بلاء حسنا، وفي هذا الصدد نذكر بجهود الإمام الشافعي وتلاميذه، وابن حزم ومدرسته، وبعض كتابات الغزالي نفسه في سنى عمره الأخيرة. إن شروح ابن باجه تعد من

(١) انظر: دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٥١ .

(٢) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٣، ص ٦٧ .

(٣) نفسه، ص ٨٦ .

(٤) نفسه، ص ٧٦ .

(٥) نفسه، ص ٧٢ .

هذا القبيل إبداعاً، وفى نفس الوقت يمكن اعتبارها تجييشاً من أجل ترسيخ «البرهان» فى المعركة الفكرية - ذات الأبعاد السياسية - بين النصيين والليبراليين، بين السلطة والمعارضة.

فى رسالة «الغاية الإنسانية»؛ استشهد ابن باجه بأرسطو ونقل رؤيته مدعمة برؤى غيره من الحكماء؛ ليثبت أن الخلاص وتحقيق السعادة لا يتم إلا عن طريق المعرفة^(١). ويشى تقديسه العقل بتغليب الظن بأن توقيت صدور هذه الرسالة، تم خلال الفترة الأولى من حياته؛ وهى فترة إبداعه نتيجة الشعور بالأمن حين عمل وزيراً فى بلاط أحد أمراء المرابطين. كما يشى ربطه بين السعادة والمعرفة بتأثره برسائل «إخوان الصفا» التى كانت قد وفدت إلى الأندلس بفضل «مسلمة المجريطى».

وفى رسالته «قول يتلو رسالة الوداع» ماينم عن حرصه على إثبات أفكاره هو مدعماً إياها بأرسطو أكثر من كونه مجرد شارح له^(٢). ونؤكد أن هذه الرسالة صدرت فى أواخر سنى حياته؛ أى بعد صدور «رسالة الوداع» التى كتبها قبيل وفاته مباشرة. وليس هذا اجتهداً من جانبنا؛ بقدر ما هو بديهية يوحى بها عنوان الرسالة المشروحة.

وفى رسالة «الصورة الأولى والمادة الأولى»؛ يحيل ابن باجه إلى أرسطو فضلاً عن معارفه المستقاة من اطلاعاته على فلسفات الكندى والفارابى وابن سينا^(٣). ونرجح أن تاريخ كتابتها يرجع إلى الفترة المبكرة من عمره؛ أى قبل نضج فلسفته وإقدامه على التأليف الذى يحمل أبعاد هذه الفلسفة.

وفى السياق ذاته نضع رسالته عن «تراتب العقول وخلودها» ونرجح تأثره فيها بأفلاطون ربما أكثر من أرسطو، كذا بالعقيدة الإسلامية^(٤) والتصوف فى صيغته الأندلسية التى صاغها ابن العريف وابن برجان؛ متأثرين بفكر إخوان الصفا الجامع بين العقلانية المفرطة والتصوف العرفانى.

بدهى أن يتطور فكر ابن باجه بعد تجاوزه مرحلة الشرح إلى مرحلة التأليف المبدع الذى يحمل جماع أفكاره. والراجع أن تقترن هذه المرحلة

(١) ابن باجه: الرسائل، تحقيق ماجد فخري، ص ١٠٠، بيروت ١٩٦٨ .

(٢) نفسه، ص ١٤٩، ١٥٠ .

(٣) نفسه، ص ١٠٣، ١٠٤ .

(٤) نفسه، ص ١٩٥، ١٩٦ .

بالفترة التى قضاهـا بأشبيلية. وقبل رحيله إلى فاس. والراجع أيضا أنه أبدع خلالها مؤلفات عديدة، مانعلمه منها كتاب «تدبير المتوحد» الذى رجحنـا كتابته إبان إقامته بأشبيلية. أما الكتاب الثانى «رسالة الوداع» فنرجح صدوره إبان أزمته ومحنته؛ حين أقام بمدينة فاس حتى وفاته عام ٥٣٣ هـ.

ويرى أحد الدارسين أن «تدبير المتوحد» يمثل خلاصة تمثل ابن باجه للوافد والموروث؛ حاول من خلاله تنظير الموروث بالإفادة من الوافد^(١). وعندنا أن العمل يعبر عن خلاصة فكر ابن باجه، وهو فكر شديد الشبه بفلسفة إخوان الصفا من حيث الجمع بين العقلانية الصاعدة والتصوف العرفانى، كذا فى تنقية الموروث بالحكمة، وأخيرا فى تكريس حصاد ذلك لأغراض عملية حياتية ذات طابع توجيهى إرشادى؛ مع الحفاظ باختلاف الغاية التى كانت عند الإخوان من أجل الخلاص الجماعى بإعداد جيل من الحكماء يناطون بتأسيس مجتمع فاضل؛ أطلقوا عليه «دولة أهل الخير». بينما تمحورت غائية ابن باجه فى الخلاص الفردى، أى خلاصه هو نفسه باعتباره حكيما يعيش فى مجتمع متمزمت.

فى الفصل الأول من الكتاب؛ شرح ابن باجه مفهوم «التدبير» ومفهوم «المتوحد». ولا غرابة إذ يفيد من أرسطو فى شرح المفهوم الأول من حيث التفكير المنظم من أجل اختطاط طريق للحياة. وإذ وسع أرسطو مدى هذا «التدبير» فأناط به الأسرة أولا ثم المجتمع أخيرا؛ فقد حدده ابن باجه فى نطاق «الفرد» ليس إلا. أما «المتوحد» فى نظر ابن باجه فهو الإنسان الكامل الذى بلغ كماله هذا عن طريق التزود بالمعارف. ونعتقد أن هذا الفصل يمثل الجانب الأخلاقى فى الفلسفة الباجية. والأخلاق عنده تتمثل فى الفضائل المترتبة على العلم الذى هو إنجاز للعقل^(٢). وإذ نرجح تأثره بأرسطو وإخوان الصفا؛ يرجح غيرنا تأثره بأفلاطون والفارابى^(٣). ومهما كان الأمر، فالثابت وجود قاسم مشترك بين السابقين جميعا فى هذا المجال المعرفى.

فى الفصل الثانى: عرض للأفعال للإنسانية؛ وهى فى نظر ابن باجه

(١) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ١٦٧ .

(٢) ابن باجه: تدبير المتوحد، ص ٦٠، ٦١، بيروت ١٩٧٨ .

(٣) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد، قسم ٢، قسم ٢، ص ١٦٨ .

على نوعين؛ الأول ماكان منها صادرا عن إرادة حرة بعد تفكير ونظر وروية، والثانى ماكان باعته الغريزة الحيوانية فى الإنسان^(١) ولم يقدم ابن باجه فى هذا المقام جديدا؛ إذ كرر أقوال المعتزلة فى تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله.

خصص الفصل الثالث لشرح الغاية من «التوحد»، وهى فى نظر ابن باجه كامنة فى إدراك الإنسان للأمور العقلية الناجمة عن العلاقة بين المادة والفكر؛ سواء ماتعلق منها بصور الأجرام السماوية أو المعقولات الهيولانية أو العقل الإيجابى أو الفكر الكامن فى قوى النفس؛ وهى ثلاث: المخيلة والذاكرة والحس المشترك^(٢). وفى هذا الصدد يظهر تأثر ابن باجه بفلسفة الفارابى^(٣).

كما يبدو التأثير بالفارابى فيما تضمنه الفصل الرابع الذى عرض فيه ابن باجه للأعمال الإنسانية، وقد قسمها إلى ثلاثة أقسام؛ أولها ماكانت غايته الصورة الجسمانية كالأكل والشرب وماشابه، وثانيها ماكانت غايته الصور الروحانية الشخصية، كالأفعال المشتركة بين البشر مثل حب المباهاة والرغبة فى التسلية وحب الاجتماع مع الأصدقاء والاشتغال بالعلم لذاته بقصد الثقافة.. إلخ.. وثالثها يكمن فى الأفعال التى تتوخى الصور الروحانية العامة كاللتقوى وعمل الخير وما شابه^(٤).

وفى الفصل الخامس؛ يعرض ابن باجه اختيار المتوحد من هذه الدرجات أسماها حتى إذا وصل إلى إدراك العقول المجردة والجواهر البسيطة إدراكا ذاتيا، صار واحدا منها، وعندئذ يكون قد تحول إلى عبد ربانى^(٥). وهذا ينم عن تأثره بالتصوف العرفانى الذى شاع فى الأندلس آنذاك.

وفى الفصلين السادس والسابع؛ أسهب ابن باجه فى تحليل الصور الروحانية والأفعال التى تلتئم معها والغايات التى تتجه إليها؛ بهدف الوصول إلى الغاية الأخيرة وهى «التوحد».

وفى الفصل الثامن والأخير، يوضح ابن باجه حقيقة الغاية الأخيرة

(١) تدبير المتوحد ص ٨٢ ومابعدها.

(٢) نفسه، ص ٩٤ ومابعدها.

(٣) محمد غلاب: المرجع السابق ص ٢٧٤.

(٤) تدبير المتوحد ص ١٠٢.

(٥) ابن باجه : نفسه، ص ١٠٥.

المتوخاة من الأفعال الإنسانية، ويرى أنها متحققة فى الصور العقلية التى هى «مثال المثل». وأرفع هذه الصور العقلية جميعا هو «العقل الإيجابى» الذى هو مصدر «العقل المستفاد» الذى بفضلہ يصل الإنسان إلى معرفة حقيقة نفسه ككائن عقلى^(١).

كتاب «تدبير المتوحد» إذن ينم عن تأثر بفلسفة إخوان الصفا فى طابعه المعرفى التوجيهى بهدف الوصول إلى الكمال الشخصى؛ لا عن طريق التصوف التقليدى الذى يكرس الزهد والعزلة والتنسك، بل عن طريق التصوف العرفانى الذى يستحث العقل على تحصيل المعارف وتجريدها من دلالتها المادية؛ وعندئذ يصل المتوحد إلى ما أسماه ابن باجه «العقل المستفاد» القادر على الاتصال «بالعقل الفعال».

صحيح أن النزعة العقلية الأرسطية واضحة فى الكتاب؛ لكن النزعة الصوفية كامنة فى محتواه أيضا. وحصاد النزعتين يعبر عن أبعاد أخلاقية تربوية وتعليمية؛ غايتها الوصول إلى النموذج الكامل للإنسان. عندئذ يصعب رد أصول الفكر الباجى إلى مصدر بعينه؛ بقدر ما يؤكد هذا الفكر من إحاطة ابن باجه بمعارف الأوائل والمعارف الإسلامية وحتى العربية والفارسية القديمة تلك التى تمثلها وأعاد صياغتها صياغة تفضى إلى تحقيق غاية مستهدفة؛ وهى تحقيق الخلاص الفردى فى مجتمع يخاصم النجباء من أفرادہ. لذلك لم يخطئ أحد الدارسين حين ذهب إلى أن فلسفة ابن باجه عموما نتاج معاناة فيلسوف من حكومة طاغية وفقهاء سلطة متعصبين جهلة ومترممين^(٢).

ومن هنا يسقط الزعم الشائع بين الدارسين بأن فلسفة ابن باجه صورة أندلسية لفلسفة الفارابى فى نسقها وفى غاياتها، ولاغرو، فلم يرد اسم الفارابى فى كتاب «تدبير المتوحد» إلا مرة واحدة^(٣).

صحيح أنه أفاد من نسق الفارابى وغيره فى صياغة فلسفته؛ لكنه اختلف فى الأهداف والغايات، فغاية الفارابى كمنت فى إصلاح المجتمع فى ظروف تاريخية مغايرة لمجتمع الغرب الإسلامى الذى عاش فيه ابن باجه، بينما تحددت غاية ابن باجه فى كيفية معاشة مجتمع أخفقت فيه الثورات الاجتماعية ودعوات الإصلاح. لذلك يعد كتاب «تدبير المتوحد» شاهدا على الإخفاق والفشل فى الثورة والإصلاح، كما يعد مرشدا ودليلا

(١) نفسه، ص ٦١ وما بعدها .

(٢) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٧٤.

(٣) نفسه ص ١٦٧ .

يسترشد به الفيلسوف المحبط فى اختطاط فلسفة خاصة به لمواجهة حياة قاسية ضارية.

أما عن كتاب «رسالة الوداع»، فنرجح أن كتب فى فاس إبان معاركه ابن باجه ظروفًا صعبة فى سنى عمره الأخيرة؛ بعد أن تنكرت له الدنيا وفقد الجاه وعانى الفاقة. لذلك نعتقد أن الكتاب تعبير عن هذه الأزمة ودليل قاطع على مرارتها. وهو - فيما أرى - أشبه بكتاب «طوق الحامة» لابن حزم؛ سواء فى لغته الشفيفة أو فى معانيه الناضجة بالمرارة المعبرة عن هموم فيلسوف محبط ومقهور. إن الكتابين معا ينمان عن «فكر أزمة» وهموم مفكرين ابتليا بمغبتها ^(١) لذلك لم يخطئ أحد الدارسين ^(٢) حين ربط بين «رسالة الوداع» وتعاليم السيد المسيح لحوارييه خلال «مأدبة العشاء الربانى الأخير»، كذا بينه وبين وصايا سقراط لمريديه قبل أن يتجرع السم الزعاف.

ولعل هذا يفسر ما انطوت عليه «رسالة الوداع» من ميل واضح للتصوف على حساب التفلسف. وإذ تظهر فيه بصمات أرسطو؛ فهى عابرة وهشة بالقياس لمؤلفات ابن باجه السابقة. بل فيه انتقادات لسقراط وأفلاطون؛ لم يسلم منها أرسطو نفسه. على عكس ذلك؛ نرى فى الرسالة نزوعًا واضحًا للاهتمام بالأخلاق ^(٣) ورغبة جامحة فى الهجوم على الغزالي ومن لف لفه من فقهاء السلطة، فضلًا عن دعوة فقهاء عصره، لتتوير معتقداتهم وترشيدها بالمعرفة الفلسفية ^(٤)؛ شأنه فى ذلك شأن إخوان الصفا.

تلك هى آراء وأفكار ابن باجه كما قرأناها فى ثنايا شروحه ومؤلفاته؛ فهل يمكن جمع شتاتها فى نسق ومنظومة فلسفية؟ وإلى أى مدى تتسق هذه المنظومة مع معطيات عصره السوسيو- تاريخية والسوسيو - ثقافية؟ يرى البعض أن الإجابة عن السؤال الأول جد عسيرة؛ لالشيء إلا لأن الشروح - فى التحليل الأخير - تعبر عن فكر المشروح وليس فكر الشارح. كما أن مؤلفاته الإبداعية جد ضئيلة ^(٥).

(١) انظر: محمود إسماعيل: إشكالية المنهج فى دراسة التراث، دراسة بعنوان: «ابن حزم ومدرسته»، ص ٢٣، القاهرة ٢٠٠٣.

(٢) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٨٠.

(٣) ابن باجه: رسالة الوداع، ص ١١٤، ١١٥ من كتاب «الرسائل» سابق الذكر.

(٤) نفسه، ص ١٣٣.

(٥) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٦٣، ٦٤، بيروت ١٩٥٦.

وماتضمنته الشروح عن فكر الشارح أقرب إلى السوانح والخواطر منها إلى الفكر الفلسفى المعمق^(١) وماحوته المؤلفات الإبداعية مبتورة وناقصة لم يتح لصاحبها أن يتمها؛ كما ذهب ابن طفيل^(٢). هذا بالإضافة إلى أن جل أفكاره محض تقرير لقيمة المعرفة والفلسفة، أكثر من كونها فلسفة بحق^(٣). وإذا جاز الحديث عن نسق باجى؛ فإنه لا يختلف كثيرا عن نسق الفارابى.

ومع هذه التحفظات وما انطوى عليها بعضها من وجهة وإقناع؛ نستطيع صياغة هذه الأفكار المتاثرة فى نسق فلسفى ذى خصوصية؛ على النحو التالى.

برغم تراوح فكر ابن باجه بين العقل والحدس كمصدر وأداة للمعرفة، إلا أن العقل يمثل فى منظومته مكانة غلبة. فقد عول على «البرهان» حتى فى الأمور المنوطة بالحدس؛ لذلك نراه فيلسوفا أرسطيا أكثر من كونه متصوفا عرفانيا. ولاغرو فقد رفض «التقليد» رفضا تاما، ولم يعول على «التوفيق» أو «التسويغ» أو «التوليف» كما هو الحال بالنسبة لمعاصريه. وإذ عول على الحدس فيما يتعلق بفكره خلال أزمتيه فى السنوات الأخيرة من عمره، فهو حدس مستمد من حصاد معرفة واسعة وعريضة، وليس نتاج تسك وزهد كما هو حال المتصوفة التقليديين. ولاغرو؛ فمقولته عن «التوحد» أبعد ما تكون عن مقولة «الاتحاد» الصوفية. التوحد عنده غاية لاوسيلة منهجية أو معرفة فلسفية؛ إنه سلوك عقلى - بامتياز - إستهدف «عقلنة» الغيبيات؛ كما هو الحال عند جماعة إخوان الصفا.

لذلك؛ لانتروى فى الحكم بأن نظرية المعرفة عند ابن باجه أساسها التفكير العقلانى. كانت الطبيعيات فى منظومته لها الأسبقية، وقد عول فى عرضها على المعرفة النظرية والحس التجريبي؛ ولم تكن مجرد عرض مبتسر ونقل لأقوال الطبيعيين^(٤)؛ بقدر ماكانت معرفة محققة جرى تجريدتها وتحويلها إلى علم فلسفى نظرى. لذلك أخطأ من زعم بأن هذا التجريد النظرى تجريد صوفى ومعرفة جرى استلهاؤها من العقل الفعال^(٥). إذ الثابت - ومن خلال نصوص ابن باجه فى كتابه «تدبير

(١) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٧٥.

(٢) حى بن يقظان، ص ٢٠، ٢١.

(٣) دى بور: المرجع السابق ص ٣٣٠.

(٤) حسن حنفي: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ٣٥٩.

(٥) انظر: دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٥١.

«المتوحد». أن المعرفة الطبيعية عند ابن باجه جزء من المعارف العامة التى تؤهل «المتوحد» للاتصال بالعقل الفعال؛ كما سبق وأوضحنا. أما عن الفيوضات الحدسية عند ابن باجه؛ فهى تتعلق بالإلهيات أو مابعد الطبيعيات، ومعلوم أن الإلهيات تحتل فى منظومته مكانة ثانوية؛ لم يعول فيها على المعتقدات السمعية أو النصوص العقدية. وحسبه ذلك للحكم عليه بأنه فيلسوف وليس أصوليا بحال من الأحوال. وحسبه فى هذا المجال؛ ربطه بين معارفه عن الإلهيات بمعرفته عن الطبيعيات؛ بحيث تتأتى الأولى كنتيجة للثانية؛ وهذا هو ما عبر عنه من خلال مقولاته عن «العقل المستفاد» فى صلته بالعقل الفعال.

«العقل المستفاد» عن ابن باجه هو ما يميز الفيلسوف عن الإنسان العادى الذى اختصه الله بالعقل تمييزا عن سائر المخلوقات. وهذا العقل يوجد داخل نفس متحركة، يقوم هو بتحريكها، وحركتها هذه هى التى توجه الجسم نحو السلوك. وفى هذا الصدد يحمّد لابن باجه جمعه بين العقل والنفس والجسم فى كيان واحد. يحمّد له أيضا وحدة موضوع المعرفة من طبيعية وإلهية ومنطقية برغم التمايز بينها^(١). ويحمّد له أخيرا ربطه الروح بالعقل والجسم والنفس. والنفس عن ابن باجه هى الأداة الرابطة بين هذه القوى جميعا؛ إذ تنطوى على الحس والعقل وتشكل منها جميعا قوة واحدة قادرة على استيعاب المعرفة. على أن السيادة فيها منوطّة بالعقل الذى يمثل القوة القادرة على الإرادة والاختيار. وعند الفيلسوف يتحول العقل العادى - عن طريق المعرفة - إلى «عقل مستفاد». عندئذ يكتسب الإنسان صفة الكمال، وتكتسى النفس الحاضنة لهذا العقل المستفاد صفة الأزلية^(٢).

خلاصة القول؛ أن منظومة ابن باجه الفلسفية تميل إلى البرهان أكثر من ميلها إلى «العرفان»؛ فهو فيلسوف منحاز للعقلانية فى التحليل الأخير، وليس فيلسوفا إشرافيا كما ذهب بعض الدارسين^(٣). كما وأنه ليس فيلسوفا عقلانيا محضا «رفض العرفان الصوفى رفضا مطلقا»؛ كما ذهب البعض الآخر^(٤).

(١) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ٣٦٠.

(٢) تدبير المتوحد، ص ١١٣.

(٣) انظر: حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٣، ص ٣٢.

(٤) انظر: محمد عابد الجابري: تكوين، ص ٣١٥.

إذ عول على العرفان الصوفى فى صيغته الأندلسية؛ دونما أدنى شك؛ وهو تصوف يعترف بمكانة للعقل إلى جانب الحدس.

وما كنا نتوقع من ابن باجه أكثر مما قدمه خلال عصر غلبت عليه النصية والسماع. ولم يكن بوسع الذهاب فى طريق العقلانية أكثر مما استطاع وسط ظروف سياسية وسلطوية ذبح فيها العقل على مقصلة النقل. وحسب ابن باجه براعته فيما سماه ابن طفيل «معرفة أهل النظر» حيث بز مفكرى عصره جميعا، وكان بوسع المضى فى نهج طريق العقل قدما لولا محاذير «منعت من الخوض فيها»^(١). دليلنا فى ذلك اعتراف ابن باجه نفسه بأن «ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل»، ولو سنحت له الظروف «ووقع له الوقت لمال لتبديلها»^(٢). ولعل ذلك كان من أسباب أزمته الشخصية والمعرفية؛ حيث راودته الشكوك فى سنيه الأخيرة؛ فكانت «تحصل له معارف مستقرة لاتلبث أن تجعله يحيد عنها»^(٣)

الخلاصة، أن حصاد فلسفة ابن باجه تجعل منه فيلسوفا تجاوز معارف عصره؛ لكنها أبعد من أن تكون «مشروعا فلسفيا علميا جديدا تماما»، كما ذهب بعض دارسى فلسفته^(٤)؛ ذلك أن واقع مجتمعه والمجتمعات الإسلامية عامة بما تضمنه من محاذير وإكراهات حال دون ميلاد مثل هذا الفيلسوف العقلانى القح.

(١) ابن طفيل: المرجع السابق، ص ٢٠ .

(٢) نفسه، ص ٢١ .

(٣) نفسه، ص ١٦ .

(٤) انظر: محمد عابد الجابرى: تكوين، ص ٣١٤ .

ابن طفيل

لم يختلف دارسو الفلسفة الإسلامية فى فهم وتقويم أعمال فيلسوف كما اختلفوا بصدد ابن طفيل وفلسفته. وقد شمل هذا الاختلاف مرجعيته ومنطلقاته ونسقه الفلسفى؛ ومن ثم تضاربت تسميناتهم لهذا النسق وتباينت رؤاهم فى تحديد غاياته ومقاصده المعرفية والسياسية.

يرجع هذا الاختلاف والتباين - فيما نرى - إلى عدة أسباب؛ نوجزها فيما يلى:

أولاً: لم يخلف ابن طفيل إلا عملاً فلسفياً واحداً؛ هو قصة «حى بن يقظان»؛ وإن صنف فى الطب والفلك وأبدع فى الشعر. وحتى هذه المصنفات والإبداعات لم نقف لها على أثر.

ثانياً: أن هذا العمل الفلسفى اليتيم عمل روائى حكاى، وليس نصاً فلسفياً مباشراً يفصح عن توجهات ابن طفيل الفلسفية. إذ عمد فيه إلى الرمز، والتزم فى كتابته «التقية»؛ فلم يفصح عن مكنون ذاته تحت تأثير معطيات عصره الذى حفل بالإكراهات والمصادرات والضغوط المباشرة وغير المباشرة.

ثالثاً: غموض فلسفة ابن طفيل ذاتها؛ باعتبارها فلسفة غلب عليها الطابع الصوفى المشحون بالرموز والوجدانيات. ناهيك عن خصوصية تصوف ابن طفيل البعيد كل البعد عن التصوف الشرقى؛ الأمر الذى أوقع الباحثين فى المزيد من الالتباسات نتيجة عدم الإمام بخصوصيات التصوف الأندلسى.

رابعاً: اختلاف وتنوع مقاربات ومنهجيات دراسة ابن طفيل وفلسفته؛ وجلها مناهج عولت على دراستها بمعزل عن تاريخيتها. وحتى أولئك الذين حاولوا تدارك هذا الخطأ المنهجى وقرأوا النص فى هدى التاريخ؛ فإن فهمهم لهذا التاريخ جاء خاطئاً وملتبساً؛ الأمر الذى فت فى مصداقية أحكامهم وضرب رؤاهم فى التقويم والتممين.

لنحاول إثبات ذلك من خلال تقديم عرض موجز لقراءات فلسفة ابن طفيل.

يرى البعض أن قصة «حى بن يقظان» لابن طفيل ليست عملاً إبداعياً مبتكراً؛ بقدر ما هي تقليد ومحاكاة لأعمال مماثلة سابقة كتبها ابن سينا والسهروردي وغيرهما من حيث الشكل. كما أن موضوع القصة ومحتواها محض تأثر - إن لم يكن نقلاً - عن فلاسفة سابقين؛ كأرسطو وفيثاغورس وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة^(١). هذا فضلاً عن انطلاق ابن طفيل في فلسفته من حيث انتهى ابن باجه في كتابه «تدبير المتوحد»^(٢). وتأسيساً على ذلك؛ يرى الباحث أن نسق ابن طفيل وليد نهج ونمط معرفي يخاصم المجتمع ويهدف إلى الخلاص الفردي عن طريق التصوف، وهو أمر قمين بالحكم على عدم جدته وضالّة إبداعه^(٣).

أما عن النسق؛ فهو البدء بتأمل المحسوسات التى تؤهل إلى إدراك المعقولات تمهيداً للاتصال والمشاهدة الصوفية التى من خلالها تفيض المعارف اليقينية. وعندئذ تصير النفس - لا العقل - هى مصدر المعرفة. وتصبح الغاية من هذه المعرفة تحقيق السعادة لشخص المتلقى من ناحية ومعرفة الله من ناحية أخرى^(٤).

وعندنا أن هذا التصور تشوبه الكثير من الأخطاء. أولها عقم المنهج الذى يشى بالتعويل على النص دون معرفة تأثير معطيات العصر سياسياً واجتماعياً وثقافياً. كذا إغفال تأثير الوضع الاجتماعى والطبقى والهوية الثقافية لكتابه باعتبارها مفتاحاً ضرورياً لفهم فيوضاته الفلسفية. فى ضوء ذلك يمكن تفسير عجز الباحث عن معرفة ما إذا كان ابن طفيل فيلسوفاً أم متصوفاً، أم هما معاً. كذا عدم قدرته فى الكشف عن محتوى النص ودلالته؛ فلجأ إلى آلية «التأثر والتأثير»؛ التى تفتت النص وتجزئه عن طريق إحالة بعض أفكاره إلى مؤثرات خارجية بعضها يشير إلى أرسطو والفيثاغوريين، والبعض الآخر يشير إلى ابن سينا وأدب المتصوفة.

ومع ذلك؛ نشارك الباحث وقوفه على غائية فلسفة ابن طفيل؛ من حيث استهدافه الخلاص الفردي وليس التغيير الاجتماعى كما زعم معظم الدارسين. ونعتقد أن الباحث السابق فى تقويمه لنسق ابن طفيل الفلسفى قد

(١) أنظر : محمد غلاب: المرجع السابق ، ص ٢٧٨.

(٢) نفسه ، ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

(٣) نفسه، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .

(٤) نفسه، ص ٢٨٢ ، ٢٨٨ .

تأثر إلى حد كبير بدارس سابق هو «دى بور». وإن كان الأخير قد فاقه فى وضع اعتبار لسيره حياة ابن طفيل وثقافة عصره، حين عول على قراءة فلسفته. فقد أثبت أن ابن طفيل كان فيلسوفا سلطوياً؛ إذ عمل وزيراً وطبيباً لبعض سلاطين الموحدين وأمرائهم؛ وهو أمر أتاح له حياة هادئة مترفة أثرت فى صياغة رؤيته الفلسفية^(١).

كما كان عصر ابن طفيل ينطوى على قدر كبير من التسامح مع المفكرين والفلاسفة وأصحاب الاتجاهات العقلانية؛ إذ شجع الموحدون - أو على الأقل بعض سلاطينهم - البحث فى العلم النظرى للخاصة دون العامة، واختطوا حدوداً للتفكير لم يجد عنها ابن طفيل حين كتب قصة «حى بن يقظان»^(٢).

لكنه وصم فلسفة ابن طفيل بالعقم وعدم الإبداع؛ بل حكم عليه شخصياً بأنه طرق باب الفلسفة من قبيل الهواية؛ لامن باب البحث الفلسفى العمق^(٣). لذلك لم يقدم جديداً؛ فكان صورة أندلسية لابن سينا؛ حيث تتطرق فلسفتاهما معاً من المزج بين العلم اليونانى وبين الحكمة الشرقية^(٤). لذلك انطوت فلسفة ابن طفيل على تأثيرات مختلفة ومتعددة؛ هندية وفارسية ويونانية^(٥). ويرى الباحث أن قصة «حى بن يقظان» تعكس موقف ابن طفيل الفلسفى من خلال استعراض أطوار تاريخ التفكير الإنسانى ورصد نشاط وصيرورة العقل الفطرى البشرى.

وانتهى إلى حكم معقول ومقبول؛ فحواه أن فلسفة ابن طفيل ربيبة قصور سلاطين وأمرء الموحدين^(٦). لكنه أطلق أحكاماً أخرى متناقضة، حين ذهب إلى أن هذه الفلسفة مستمدة من نسق التصوف الشرقى، كما تمت بصلة لأفلاطون وفيثاغورس والأفلاطونية المحدثة^(٧) كما قال بتأثير مستمد من مقولات ابن باجه عن «المتوحد»^(٨).

نحن نوافق «دى بور» فى كون نسق ابن طفيل غير متعارض - على

(١) دى بور المرجع السابق، ص ٣٨٤ .

(٢) نفسه ، ص ٣٨٣ ، ٣٨٤ .

(٣) نفسه، ص ٣٨٥ .

(٤) نفسه، ص ٣٨٥ ، ٣٨٦ .

(٥) نفسه ص ٣٨٨ .

(٦) نفسه ، ص ٣٨٩ .

(٧) نفسه، ص ٣٩٠ .

(٨) نفسه، ص ٣٩١ .

الأقل - مع فكر الموحدين فى عصره، كذا فى استهدافه الخلاص الفردى عن طريق نوع من السلوك المرن الذى يحميه من الاصطدام بالسلطة. وأخيرا فى حكمه بأن النسق الطفيلى لاينم عن إبداع يذكر؛ إذ إنه محض توفيق بين اتجاهات متعددة - ومتباينة أحيانا - صهرها فى بوتقة التصوف. يدعم ذلك ذبوع آلية «التوفيق» تلك عند سائر مفكرى العصر. لكنه أخطأ حين ذهب إلى أن تصوف ابن طفيل شرقى مستمد من الأفكار الهندية والفارسية. وهو خطأ أنزلق اليه سائر الدارسين لفلسفة ابن طفيل؛ وهو ما سنحاول مناقشته فيما بعد باستفاضة فى موضعه من الدراسة.

أما عن رؤية «دى لاسى» لفلسفة ابن طفيل؛ فهى جد مضطربة، وتتطوى أحكامه على أخطاء ومجازفات خطيرة. لعل من أهمها اعتبار نسق ابن طفيل صورة متطورة للعقيدة التومرتية^(١)، التى هى فى نظره عقيدة سنية؛ غزالية وأشعرية وظاهرية. لذلك وصمها بالتعصب والمحافظة؛ بل الرجعية^(٢).

وإذ فطن إلى أن تصوف ابن طفيل ليس تصوفا مشرقيا تقليديا؛ فلم يقدم البديل الذى غلف فلسفته^(٣). ويرى أن هذه الفلسفة تساير السياسة الموحدية؛ ومن ثم اعتبر ابن طفيل فيلسوفا سلطويا^(٤)؛ شأنه فى ذلك شأن ابن باجه الذى نهل ابن طفيل من فلسفته.

وعندنا أن العقيدة الموحدية لم تكن سنية؛ برغم اعتمادها الأشعرية فى الكلام والحزمية فى الفقه. بل كانت فى جوهرها تميل إلى التشيع؛ برغم تتلمذ ابن تومرت على الغزالى. وبرغم وجود خيط رفيع يربط فلسفة ابن باجه وفلسفة ابن طفيل - كامن فى التصوف المفلسف - إلا أن ابن طفيل قد حمل على ابن باجه وفلسفته؛ فاعتبره من طلاب الدنيا، ووصم فلسفته بعدم النضج والتذبذب؛ كما سنوضح فى موضعه من الدراسة. وبخصوص اعتبار «دى لاسى» ابن طفيل فيلسوفا سلطويا؛ فهو أمر مشكوك فيه؛ إذ إن جوهر أفكاره أقرب مايكون إلى أيديولوجيات

(١) وهو حكم أخذ به وعول عليه الدكتور محمد عابد الجابرى الذى اعتبر عقيدة ابن تومرت ثورة ثقافية عقلانية نهل منها فلاسفة الغرب الإسلامى. وإذ حاول برهنة هذا القول فى شروحه لفلسفة ابن باجه وابن رشد؛ فلم يعرض لفلسفة ابن طفيل ألبتة وأسقطها بالكلية من حسابه.

(٢) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٥٥، ٢٥٦.

(٣) نفسه، ص ٢٥٧.

(٤) نفسه، ص ٢٥٨.

المعارضة، وإن كانت تشي بطريقة غير مباشرة بدعم سياسة الأمر الواقع؛ وهو أمر سوف نتناوله أيضا فيما بعد مفصلا.

يشارك «حسن حنفى» معظم الدارسين لقصة «حى بن يقظان» الرأى فى عدم أصالتها؛ من حيث الشكل والصورة، أما عن مضمون القصة فهو فى نظره محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة عن طريق الفطرة. إذ أن الفطرة بطبيعتها توحد بين العقل والوحى ونواميس الطبيعة؛ ومن ثم فليس ثمة فروق بين نهج الحكمة وطريق الوحى ونصوص الشريعة (١).

أما عن مرجعية القصة؛ فيحيل الباحث إلى ابن سينا وإلى القرآن الكريم وإلى الفكر الشيعى؛ بخصوص مسائل الإمامة والتأويل والدعوة وغيرها (٢)، هذا فضلا عن مؤثرات أرسطية وقف عليها ابن طفيل من خلال الفارابى وابن سينا؛ برغم تجاوز ابن طفيل لفلسفتيهما (٣). وبنفس الدرجة نهل ابن طفيل من فلسفة ابن باجه وتجاوزها بالمثل.

وعنده أن ابن طفيل أبدع وابتكر، فقد توصل إلى نظرية «التولد الطبيعى» وعالجها بطريقة فلسفية برهانية (٤). أما عن غايات فلسفته وموقفه السياسى؛ فهي موجهة ضد السلطة عن طريق انتقاد فقهاءها ومنظريها من منتحلى الفلسفة. لذلك كان فكر ابن طفيل - فى نظره - منحازا للعوام وموجها لحمايتهم من آراء الفقهاء ومنتحلى الآراء الفاسدة (٥) وعندنا أن جل هذه الأحكام جد خاطئة. وهذا راجع إلى اعتماد الباحث منهجية قاصرة وعاجزة عن تأهيل الأخذ بها لإطلاق الأحكام أصلا. لقد اعتمد الباحث على المنهج البنىوى بهدف تحديد بنية نسق ابن طفيل الفلسفى؛ فلم يفلح فى تقديم أى تصور أولى ومعلمى لهذا النسق. كما أفضى أخذه بمنهج «تحليل المضمون» إلى تذرية وتجزئة هذا النسق؛ فنثر أفكار ابن طفيل فى عدد من مجلدات مشروعه، ولم يدرسها كوحدة عضوية متماسكة أو غير متماسكة. لقد اتبع أسلوب الشرح والإيضاح للأفكار بدلا من تعمق دراسة الأفكار ذاتها، وإعادة تركيبها بعد تفكيكها وتحليلها. والأغرب من ذلك أنه اعتمد فى شروحه على ثقافته الفلسفية العامة دون العودة إلى الأصول المرجعية للأفكار.

(١) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٣، ص ٣١ .

(٢) نفسه، ص ٣٢ .

(٣) نفسه، ص ٣٢ .

(٤) نفسه، ص ٣٥ .

(٥) نفسه، مجلد ٣، قسم ١، ص ٢٠٩، ٢١٠ .

بديهى أن يفضى هذا النهج إلى التعميمات الخاطئة، فضلا عن آفتى التناقض والتخليط ^(١). مثال ذلك، الزعم. يتجاوز فلسفة ابن طفيل لأنساق سابقه فى المشرق والمغرب. كذا رده بعض آراء ابن طفيل إلى الغزالي عدو الفلسفة والفلاسفة. وأخيرا تأكيد رؤيته «التوفيقية» - المعروفة - بين الفطرة والعلم والفلسفة والعقيدة والشرعية وسائر التيارات الفلسفية على اختلاف توجهاتها؛ باعتبارها جميعا تقود إلى حقيقة واحدة؛ وهو ما أثبتته فلسفة ابن طفيل فى ظنه.

ثمة رؤية أخرى - وأخيرة - لمفكر عول على التاريخية منهجا، والصراع الطبقي رؤية فى معالجة فلسفة ابن طفيل. إذ بدراسته لعصر ابن طفيل توصل إلى وجود صراعات بين البورجوازية والإقطاع على الصعيد الاقتصادى - الاجتماعى؛ عكس نفسه على الواقع الثقافى؛ فشهد صراعا متوازيا بين العقل والنقل. ولما كانت الغلبة للنقل كغطاء فكرى لسيادة الإقطاع، فقد لجأ ابن طفيل إلى «التقية» و «الرمز» ^(٢) للتعبير عن فلسفته العقلانية؛ بله المادية الهرطقية. واعتبر ابن طفيل امتدادا لابن سينا الذى يعد فى نظره فيلسوفا ماديا هرطقيا أيضا ^(٣). وتحت تأثير الواقع التاريخى والفكرى غير المواتى كتب الاثنان قصة رمزية تحمل ذات العنوان؛ وهو «حى بن يقظان» ضمن كل منهما فلسفته فى قصته.

حكم الباحث على فلسفة ابن طفيل بالازدواجية فى طرح المشكلات الخاصة بالوجود والمعرفة. وهى فى نظره ازدواجية تعبر عن ازدواجية الواقع الاجتماعى والثقافى. وبرغم صياغة ابن طفيل فلسفته فى قالب رمزى؛ إلا أنه لم يستطع التعبير الكامل عن رؤيته الحيدادية الهرطقية تلك. ومع ذلك تبدو تلك الرؤية - على استحياء - حين ذهب إلى أن العالم أزلى قديم ^(٤)؛ فأظهر بذلك معارضة للدين ^(٥). كما أكد استمرارية الحركة فى العالم المادى، ^(٦) وقال بوحدته وصيرورته. ^(٧) وقد توصل إلى

(١) نذكر على سبيل المثال: تناقض تفسيره لاسم «حى بن يقظان». إذ فسره مرة على أن «حى» رمز الحياة، و «يقظان» دلالة على اليقظة فى اتباع أسلوب لمواجهة الحياة.

انظر: المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ١، ص ٢١٢. كما فسره مرة أخرى تفسيرا مغايرا: إذ ذهب إلى أن حى رمز للعقل و «يقظان» هو الله.

نفسه، مجلد ٢، قسم ٢، ص ٣٩.

(٢) مشروع رؤية، ص ٣٤٠.

(٣) نفسه، ص ٣٣٠.

(٤) نفسه، ص ٣٤٣.

(٥) نفسه، ص ٣٤٥.

(٦) نفسه، ص ٣٤٩.

(٧) نفسه، ص ٣٥١.

هذه الأحكام من خلال تعويله على التجربة كأساس للمعرفة اليقينية^(١). أما عن العلاقة بين الله والإنسان فقد حسمها لصالح الإنسان؛ وذلك عن طريق «أنسنة الله»^(٢). أما عن مجمل آرائه خارج هذه المسائل سألفة الذكر فقد صاغها ابن طفيل من خلال غلبة العقل على الوحي والفلسفة على الدين. وانتهى أخيرا إلى أن حصاد فلسفته يعد إبداعا فريدا في الفكر العربي الإسلامي^(٣).

ولاتخلو تلك الرؤية من وجهة في بعض الأحيان؛ خصوصا ماتعلق بالصراع الفكرى بين الاتباع والإبداع؛ كانعكاس لصراع سوسيو- اقتصادى بين الاقطاع والبورجوازية. لكن الباحث أخطأ في تقدير درجة الصراع؛ إذ يراه يبدو متكافئا. لكن الرصد التاريخى - الذى أنجزناه من قبل - أثبت غلبة الإقطاعية وسيادتها ومن ثم سيادة فكرها وهيمنتها. فالتواجد البورجوازى - ومن ثم الليبرالى - كان هشاً هامشيا. ومن ثم لم يطمع المفكرون الليبراليون فى أكثر من التواجد فى الساحة إثارا للعافية.

كما سمحت لهم السلطة القائمة بتسامح محدد ومحدود وتواجد منعزل تحت هيمنتها. وحظرت على الفلاسفة نشر أفكارهم خارج هذا النطاق. أما عن تفسير هذا السماح لتواجد الليبرالية هذا فكان نتيجة ظروف سياسية آنية وعابرة؛ سنفصل القول فيها فى موضعها من الدراسة.

ولسوف نثبت كذلك خطأ الزعم بقول ابن طفيل بأزلية العالم المادى، كما تصور الباحث، أما عن تقويله ابن طفيل بحركية العالم المادى ذاتيا؛ فهو قول مغلوط؛ إذ أن ابن طفيل أناط هذه الحركة بقوة الأفلاك. وبخصوص دلالة قول ابن طفيل بوحدة الوجود على ماديته؛ فالثابت أنه أخذها عن التصوف وليس عن طريق التجربة أو العقل؛ حسبما اعتقد الباحث. وإذ أكد ابن طفيل وحدة العالم المادى، فلم يكن ذلك إبداعا من لدنه؛ بقدر ماهو نقل عن ابن سينا.

تلك هى آراء ورؤى دارسى ابن طفيل وفلسفته وهى رؤى متعددة ومتنوعة ومتناقضة؛ كما بين العرض السابق. ومع ذلك انطوت فى بعض الأحيان على نوع من الوجهاءة فى التفسير، فضلا عن إضاءة بعضها

(١) نفسه ، ص ٣٥٢ .

(٢) نفسه ، ص ٣٥٣ .

(٣) نفسه ، ص ٣٥٢ .

لبعض جوانب فلسفة ابن طفيل. وسوف نفيد منها - بالقطع - حين نعاود قراءة هذه الفلسفة من خلال نصه اليتيم عن قصة «حى بن يقظان» وفق منهجنا المادى الجدلى ورؤيتنا التاريخية.

ولنبداً بالحديث عن عصر ابن طفيل - اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا - كذا عن سيرة حياته؛ كخلفية لازمة للاسترشاد بها فى قراءة أفكاره. ولقد سبق لنا رصد معطيات هذا العصر من قبل على وجه العموم؛ بما يغنى عن التكرار والاجترار. لكن لامناص من محاولة إضاءة تاريخ الفترة التى عاشها ابن طفيل على وجه التحديد .

لقد أثبتنا أن العالم الإسلامى شهد سيادة الإقطاع العسكرى منذ منتصف القرن الخامس وحتى أوائل القرن العاشر الهجريين. وأوضحنا أثر النمط الإقطاعى المنكفى والمنغلق اقتصاديا فى حدوث أزمت وضاآآت أفضت - إلى جانب عوامل أخرى - إلى تعويل النظم الحاكمة على سياسة التغريم والشطط الجبائى، واللجوء إلى الغزو؛ كوسيلتين للحصول على المال. كما أبرزنا أثر العصبية القبلية والعنصرية- كأساس للبنية الاجتماعية- نتيجة غياب البورجوازية. وأثبتنا أخيرا تأدلج النظم الحاكمة بأديولوجيا نصية وغيبية عمدت إلى فرضها كغطاء فكرى لوجودها السياسى. وما نؤكد أن العصر الموحدى - الذى عاش ابن طفيل خلال سنيه الأولى - لم يشذ عن القاعدة العامة تلك . فبرغم انطواء دعوة الموحدين على أفكار شيعية واعتزالية وخارجية وأشعرية وظاهرية جمعتها «توليفة» عقيدية تستهدف التوحيد السياسى؛ إلا أن خلفاء مؤسس العقيدة - المهدي بن تومرت - نكصوا عنها تحت إلحاح ضغوط سياسية واجتماعية لامحل للاسترسال فى سردها. ومايعيننا أن هذا النكوص كان تعبيرا عن سياسات جديدة أثارت غضب قوى سياسية واجتماعية عبرت عن نقمها فى صورة ثورات وانتزاعات وصراع على السلطة^(١). ونظرا لغياب البورجوازية؛ اتخذت هذه الحركات طابعا قبليا وتبنت أيدىولوجيات شيعية وصوفية ، فضلا عن أفكار هرطقية وشعوذات شعبية. شاعت هذه الحركات فى بلاد المغرب الأندلس، وتعاظمت فى الأندلس خصوصا لتخلى الموحدين عن الجهاد، ومسألة أمرائهم النصارى؛ الأمر الذى دفع الأندلسيين إلى محاولة طرد الموحدين من بلادهم^(٢).

(١) لوتورنو: حركة الموحدين فى المغرب، الترجمة العربية، ص ٧٩ ومابعدها، تونس ١٩٨١ .

(٢) يوسف أشياخ: تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين، الترجمة العربية، ص ٤٠١ - ٤٠٤، القاهرة ١٩٥٨ .

وفى العدوتين معا برز دور الفقهاء المالكية - الذين شايعوا المرابطين من قبل - كقوة سياسية وفكرية فى آن؛ الأمر الذى حفز سلاطين الموحدين على إحداث نوع من التوازن السياسى والمذهبى يؤكد هيمنة الدولة . وفى هذا الإطار سمح الموحدون بنوع من التسامح إزاء الفلاسفة؛ أتاح لهم التعبير عن معتقداتهم فى حدود النطاق الذى حددته السلطة الحاكمة.

تلك صورة مختصرة للمناخ الفكرى والسياسى والاجتماعى لعصر ابن طفيل؛ وفى ظله كتب قصته التى تحوى فلسفته؛ فماذا عن سيرة حياة ابن طفيل؟

ولد ابن طفيل سنة ٥٠٠ هـ فى وادى آش شمال شرقى مدينة غرناطة. ولانعلم شيئا عن نشأته وثقافته؛ اللهم إلا براعته فى الطب والفلك. ولعل ذلك كان سببا لتولييه الحجابة فى بلاط أمير غرناطة الموحدى. ثم نزع إلى المغرب واشتغل كاتب سر للأمير الموحدى على سبته وطنجة عام ٥٤٩ هـ. وفى عام ٥٥٨ هـ أصبح الطبيب الخاص للسلطان أبى يعقوب يوسف، ثم اعتزل عمله سنة ٥٧٨ هـ لتقدمه فى العمر بعد أن رشح صديقه ابن رشد ليحل محله. وتوفى بمراكش عام ٥٨١ هـ (١).

تشى تلك السيرة بانتماء ابن طفيل إلى الطبقة الوسطى التى احتضنت الفكر العقلانى والعلم النظرى والتجريبى. ولعل براعة ابن طفيل فى تحصيله كانت سببا فى حظوته ونقلته الاجتماعية للعيش فى كنف الأمراء ثم السلاطين. لذلك عاش حياة هائلة خالية من التقلبات؛ انعكست إيجابا على شغفه بالعلم والفكر؛ خصوصا فى مجال الفلك والطب (٢)؛ وهما علمان يخدمان صنعته كطبيب للحكام، ومتنبئ للبلاط (٣) وهذا يعنى عدم انتمائه إلى قوى المعارضة؛ فلم يكن صاحب مشروع فكرى وسياسى ثورى أو إصلاحى كغيره من فلاسفة المغاربة والمشاركة. وهنا لامحل لأحكام بعض الدارسين السابقين الذين أطروا فلسفته وقيموها فى هذا الاطار.

فإلى أى مدى يمكن إثبات واقع العصر ومنحنى سيرة ابن طفيل على فلسفته؟

(١) انظر: ابن طفيل: حى بن يقطان، مقدمة المحقق، ص ٧، ٨، القاهرة، د. ت.

(٢) بالنشأ: تاريخ الفكر الأندلسى، الترجمة العربية، ص ٢٤٨، القاهرة ١٩٥٥.

(٣) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٨٤.

دون استباق للنتائج: يمكن الجزم بأن فكر ابن طفيل كان «فكر أزمة»؛ شأنه فى ذلك شأن ابن باجه من قبل وابن رشد من بعد .

لعل من تجليات هذه الأزمة: ما سنلاحظه من تضارب وتنوع وتخليط وتوليف وتوفيق؛ بحيث يصبح الحديث عن نسق فلسفى خاص ومتجانس ومتميز أمرا صعبا؛ مالم يكن مستحيلا. وسوف نلاحظ أن هذا النسق حوى العقلانية والبرهان والمنطق إلى جانب الحدس والذوق والإشراق. عند ابن طفيل نجد مؤاخاة بين الدين والفلسفة، ووفقا بين النظر والأثر. نلاحظ فيه ما يوحى بالإيمان إلى حد التطرف؛ إلى جانب ما ينم عن الإلحاد والهرطقة. فيه إشادة بالعلم النظرى، وفيه ما يوحى بإطراحه ظهريا لأنه لايفضى إلى اليقين. فيه إشادة بالطبيعيات إلى جانب الرفض لها لعجزها عن ولوج باب المعرفة الحقة. يشيد بالغزالي أحيانا، ويندد به فى أحيان أخرى. تارة ينحاز إلى التعبد والنسك، وأخرى يفضل التأمل وينحاز للفطرة. يتحامل على الفارابي وفى ذات الوقت ينهل من نسقه الفلسفى. نجد فى هذا النسق حضورا لأفلاطون إلى جانب أرسطو والأفلاطونية المحدثه، ومؤاخاة بينهم جميعا وبين إخوان الصفا أحيانا، وبين الجميع وبين ابن سينا فى معظم الأحيان. ومع ذلك؛ لامشاحة فى الحكم على ابن طفيل بأنه تناول بالنقد جميع مرجعياته، وهو نقد كان يتحول إلى انتقاد لاذع فى بعض الأحيان.

لذلك كله - وغيره - نرى أن فكر ابن طفيل كان تعبيرا عن أزمة طالت جميع معارف عصره؛ الذى وصمه ابن خلدون بعصر الانحطاط.

فلنحاول فى ضوء تلك المعطيات قراءة كتاب «حى بن يقطان»؛ بهدف تحليل محتواه وفك رموزه؛ توطئة لإعادة تركيب أفكاره ونظمها فى نسق فلسفى يحمل بصمته.

حظى الكتاب بشهرة عالية؛ فاعتبره البعض إبداعا يحمل روح الحضارة الإسلامية برمته^(١)؛ بل إنه فى نظر البعض الآخر^(٢) «أحسن ماتفخر به الفلسفة العربية» ولعل هذا يفسر اهتمام الغربيين به، فترجم إلى عدة لغات أوروبية^(٣).

(١) بالنشيا : المرجع السابق، ص ٣٤٨ .

(٢) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٨٥ .

(٣) ترجم الكتاب إلى اللاتينية - ونشر عام ١٦٧١، كما ترجم إلى الفرنسية عام

١٩٠٠، وإلى الأسبانية عام ١٩١٠ .

على أن الدارسين العرب خففوا من هذه المبالغات ^(١) على اعتبار تناول بعض المفكرين نفس الموضوع قبل ابن طفيل؛ كابن سينا والسهروردى. كما تناول آخرون بعض الجوانب الهامة؛ كالرحلة إلى العالم الآخر؛ كما هو الحال بالنسبة لأبى العلاء المعرى فى «رسالة الغفران». ونهل كل هؤلاء جميعا من قصة الإسراء والمعراج فى القرآن الكريم، وقصة النبى موسى التى تأثر بها ابن طفيل نفسه.

ونحن لانعول كثيرا على آلية «التأثر والتأثير» تلك؛ على أساس أن القصة تعبير عن موقف إنسانى عام؛ وهو موقف المفكر المأزوم والمحاصر بضغوط وإكراهات مجتمع متخلف يحارب الفكر الحر ويصادر عليه.

وحسبنا ان ابن طفيل مع اعترافه بالاطلاع على قصة ابن سينا - التى تحمل نفس العنوان - إلا أن الفارق كبير بين محتوى ومضمون القصة كما عرضها الفيلسوفان. فجوهر قصة ابن سينا يتمحور حول رحلة شيخ حنكته التجارب إلى المعرفة الخالصة عبر الحواس ^(٢)؛ على عكس جوهر قصة ابن طفيل التى تدور حول اكتساب طفل رضيع للمعرفة الحقة عن طريق الفطرة، واهتدائه إلى اليقين فى أخريات عمره عن طريق التأمل والحدس.

قدم ابن طفيل لقصته بمقدمة ضافية - رغم قصرها - عن تاريخ الفكر الفلسفى فى الأندلس، ومدى ارتباطه بالفلسفة اليونانية، والإسلامية فى الشرق. ويرى أن الفلسفة عموما لم تلق قبولا فى الأندلس خلال القرون الإسلامية الباكرة، ويعتبر ابن باجه أول فيلسوف أندلسى بحق، وبرغم إشادته بذكائه وأمعينه، إلا أنه انتقد منظومته الفلسفية؛ لأنها «لم تتجاوز العلم النظرى والبحث الفكرى» ^(٣)؛ وهو نهج يفاير نهج بن طفيل الذى عول على الحدس الصوفى. وينتقد حياة ابن باجة التى انصرفت إلى تحصيل المال والجاه وحب الدنيا. وهو انتقاد أخرى بأن يوجه إلى ابن طفيل نفسه الذى قضى زهرة عمره وحتى الشيخوخة ربيب بلاط الأمراء والسلاطين. كما أن ابن طفيل قد تأثر بفلسفة «التوحد» الباجية التى تعول على الحدس الصوفى فى معرفة ما وراء الطبيعة.

(١) بل من الغربيين من اعتبر القصة مستوحاة من أسطورة نسجت حول الإسكندر

الأكبر، وهى أسطورة «الصنم والملك وابنته»، أعاد ابن طفيل صياغتها فى قالب رمزى.

(٢) دى بور: المرجع السابق، ص ٢٧٥ .

(٣) ابن طفيل: حى بن يقظان، ص ١٥ .

امتحاح ابن طفيل فلسفة ابن سينا التى هى فى نظره نتاج الرياضة الروحية؛ حيث «حظى بجلسات من اطلاع نور الحق.. فيكاد يرى الحق فى كل شىء»^(١).. والحق أن الفلسفة وإن اعتمدت الحدس وسيلة للمعرفة الخاصة بالميتافيزيقا؛ إلا أن ابن سينا اعتمد العقل والتجربة طريقا لمعرفة «عالم الكون والفساد»؛ أى العالم المادى.

يحمل ابن طفيل على معارف عصره؛ وله الحق فى ذلك بعد ترديها إبان عصر الانحطاط. على أن ذلك لايعنى موقفا معاديا للعلوم الطبيعية والرياضية؛ فقد حصل الكثير من معارفها، وبرع فى الطب والفلك؛ كما أوضحنا سلفا. ومع ذلك يصر على إظهار عدميتها باعتبارها علوما «غير نافعة»؛ متخذنا نفس موقف الغزالي منها. يقول ابن طفيل^(٢):

برح لى أن علوم الورى
«حقيقة» يعجز تحصيلها
اثان ما إن فيهما من مزيد
و«باطل» تحصيله مايفيد
ويلوح لى أن هذا الموقف يشى بتبرير عدم إقدامه على تدوين مؤلفاته فى هذه العلوم؛ برغم إجادته فى تحصيل بعضها ، وربما يرجع إحجامه إلى انشغاله بشئون وظائفه العليا التى تولاها. ولعل هذا يفسر حملته على الفارابى - صاحب المؤلفات العديدة - الذى كال إليه ذات التهم التى وجهها الفقهاء إليه؛ وأخطرها تهمة الإلحاد؛ لأنه - فى نظر ابن طفيل - «فضل الفلسفة على النبوة»^(٣). والراجح أيضا أنه فعل ذلك استرضاء لفقهاء عصره ليأمن خطرهم من باب «التقية». وللسبب ذاته حمل على أرسطو ووصف معارفه بالافتقار إلى الكمال. كما انتقد الغزالي لسبب موضوعى؛ فحواه «تذبذب مواقفه» وتعدد خطاباته^(٤) فهو - فى نظره - انتهازى يستهدف استرضاء الفقهاء الذين استهجنوا كتابات الغزالي فى سنى عمره الأخيرة.

يخيل إلينا أن ابن طفيل فى حملاته على الفلاسفة اليونانيين والمسلمين، ، وعلى الفلسفة والعلم النظرى بعامة؛ لايعبر قط عن حقيقة

(١) نفسه، ص ١٦ .

(٢) نفسه ، ص ٢١ .

(٣) نفسه ، ص ٢٢ .

(٤) نفسه، ص ٢٤ ، ٢٥ .

موقفه منها. إذ استهدف من حملته - خوفاً وتقية - إرضاء الفقهاء اتقاء لشرهم؛ بحيث يمكن القول بأنه دبح مقدمة كتابه على هذا النحو من باب ذر الرماد في العيون وهي تقرأ قصة «حي بن يقظان»؛ حتى لاتقع على حقيقة آرائه التي نثرها في ذكاء في طوايا القصة وشاياها. بل إنه ماكتب هذه القصة في صورتها الرمزية إلا للسبب ذاته.

مصدق ذلك؛ اعترافه بأن «الحق استقام لنا أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة»^(١). يفهم من ذلك أن معارفه التي حصلها عن طريق الحدس قليلة ومحدودة؛ إذا ما قيست بتلك التي حصلها عن طريق البحث والنظر.

وهذا كله يؤكد مآزينا إليه بأن الكتاب تعبير عن «فكر أزمة»، أزمة مفكر عاش في مجتمع زاخر بالمصادرات والإكراهات التي تحول دون الإفصاح عن مكنونات الذات. وعلى ذلك فلا محل لتصديق تبريره كتابة قصته الرمزية بهدف «التشويق والحث على دخول الطريق»^(٢).

قصارى القول؛ إن مقدمة الكتاب تكشف عن دلالات وآليات جد هامة؛ لامناص من توظيفها في قراءة متته وتفكيك محتواه وتحليل مضمونه؛ بهدف الوقوف على حقيقة معتقده؛ توطئة للكشف عن نسقه الفلسفي.

وقبل الشروع في هذه المهمة الصعبة؛ نرى من المفيد تقديم عرض موجز لمحتوى القصة؛ كما رواها ابن طفيل.

بطل القصة - حي بن يقظان - ولد في إحدى روايات الراوى - من غير أب ولا أم. وفي رواية أخرى كان ثمرة شجرة تثمر أطفالاً، وفي ثالثة؛ ولدته امرأة رفض شقيقها تزويجها من رجل لم يرق له؛ فأحبت شاباً يدعى «يقظان» «تزوجت منه سرا؛ فأنجب «حي». وإذ خافت بطش أخيها؛ وضعت الوليد في صندوق ورمته به في اليم، فقذفته الأمواج إلى جزيرة مجهولة غير مأهولة عند خط الاستواء.

تصادف أن لقيته طبية فقدت وليدها؛ فتبنته وأرضعته حولين كاملين. وحين شب عن الطوق، ظل يلزمها كظلها؛ حتى ألفته وحوش الجزيرة

(١) نفسه، ص ٢٥.

(٢) نفسه، ص ٢٦.

وألفها، وأستطاع أن يجاريها فى محاكاة أصواتها كوسيلة للتفاهم والتعايش معها .

ولما وصل إلى سن السابعة؛ هدته الفطرة إلى ستر عورته بلباس من أوراق الشجر والخوص والحلفاء . كما استطاع أن يتخذ سلاحا من أغصان الشجر . ولما هرمت الطيبة؛ تعهدا بالرعاية؛ فكان يحمل إليها الغذاء والماء . ولما ماتت شرح جسمها بحثا عن سر الموت، وأيقن أنه كامن فى توقف القلب عن وظائفه، كما توصل إلى أهمية النار وسخرها فى طهو طعامه وجلب الدفء والضوء . ومن خلال الإحساس بالسخونة والبرودة؛ توصل إلى أن الروح كانت كامنة فى القلب، وأن هذه الروح هى مصدر الإحساس .

ولما بلغ الحادية والعشرين؛ عرف كيفية صناعة الملابس من جلود الحيوانات، واستخدم جوارح الطير فى الصيد . كما نجح فى تدجين الحيوانات بما يكفل له معيشة أفضل .

تفحص النباتات والحيوانات؛ فوقف على وجود رابطة بينهما كامنة فى الغذاء والنمو . كما تأمل الأجسام غير الحية واهتدى إلى وجود رابطة بينها أيضا؛ برغم اختلاف صورها وأشكالها؛ وهى الاشتراك فى الطول والعرض والعمق . وبمزيد من الفحص أدرك سر تكوينها من الأسطوانات الأربعة .

حاول معرفة الأجرام السماوية، وأدرك أنه رغم تنوعها؛ تجمعها وحدة أيضا؛ شأنها فى ذلك شأن المخلوقات الأرضية . ثم توصل إلى وجود توحيد بين الأجرام السماوية ومخلوقات العالم المحسوس؛ فوقف على حقيقة وحدة الوجود .

تأمل هذا التوحيد؛ فأدرك أنه من فعل فاعل سابق على الموجودات بالذات وليس بالزمان .

فى سن الخامسة والثلاثين؛ أمعن النظر فى كنه هذا الفاعل الذى لاتدركه الحواس . كما تأمل ذاته وأيقن أن جسمه يحتضن نفسا لاتموت بموت الجسد . وتأمل هذه النفس فتوصل إلى احتوائها ذاتا ناطقة يمكنها الاتصال بالصانع الموجود الذى خلق الكواكب السماوية والعالم والمحسوس .

ومن أجل الاتصال بهذا الصانع؛ اعتكف فى مغارة أربعين يوما جرد تفكيره من كل ما هو محسوس. ولما وهن بدنه انتعشت قوة ذاته العارفة، وعاین الموجود الأول الواجب الوجود. وفى حال المعاينة والمشاهدة؛ ساحت روحه فى عالم آخر أسمى وأجل من عالمه المحسوس؛ فرأى مالا عين رأت وسمع مالا سمعته أذن. وحين أفاق من سكرته وجد نفسه فى عالم المحسوس بعد غيابه فى عالم الشهادة. وظل خمسين عاما فى شوق إلى الاتصال الدائم بعالم الشهادة، وأدرك أن ذلك لن يتأتى إلا بعد فناء البدن وسمو الروح. عندئذ أدرك أن الروح يمكنها الوصول إلى عالم الموجود الأول، حيث الخلود والنعيم المقيم.

وفى أثناء التأمل والتشوف دهم خلوته مخلوق غريب لم ير مثله من قبل. وهنا تبدأ قصة أخرى ألحقها ابن طفيل بالقصة الأولى؛ وهى قصة «أسال وسلامان»، ويلاحظ أن أسمها هو نفس اسم قصة أخرى لابن سينا.

تتلخص القصة الثانية فى أن «أسال» و «سلامان» عاشا فى جزيرة مجاورة لجزيرة «حى بن يقظان». وكانت هذه الجزيرة عامرة بالبشر، وكان أهلها على ملة نبي من أنبياء الله. وعلى نفس الملة تفانى كل من «أسال» و «سلامان» فى عمل الخير بوازع من هذه الملة ذات الشريعة الفراء. وكان سلامان متشبثا بتعاليم شريعته، بينما مال «أسال» إلى التأمل والتأويل والفوص فى معرفة باطن هذه الشريعة.

ضاق «أسال» ذرعا بجزيرته وأهلها، وعقد العزم على الرحيل عنها إلى الجزيرة المجاورة المهجورة. وحين وصل إليها وجد «حى بن يقظان». وبعد جهود مضنية تعرفا على بعضهما البعض، وجرى التفاهم بينهما؛ فعرف كل منهما قصة الآخر.

عكف «أسال» على تعليم «حى» لغته وعقيدته، وكاشفه بحقيقة معارفه التى توصل إليها عن طريق علم الباطن. وأدرك «حى» تماثل معتقده الذى عرفه بالفطرة مع معتقد صديقه. عندئذ استقر عزمهما على الرحيل إلى جزيرة «أسال» لتبصير أهلها بمعتقدهما الباطنى. ووصلا بالفعل إلى هذه الجزيرة - عن طريق سفينة جانحة حملتهما معا- وطفقا يستميلان «سلامان» - الذى صار حاكما للجزيرة - إلى عقيدتهما دون جدوى. كما ضاعت جهودهما سدى فى استمالة سكان الجزيرة. عندئذ أدرك «حى» و«أسال» استحالة نجاح المهمة؛ لا لشيء إلا لانغماس أهل الجزيرة فى

الشواغل الدنيوية. عندئذ رحلا معا إلى جزيرة «حى». وتأسى «أسال» بتجربة «حى» فى الاتصال بالموجود الواجب الوجود حتى أتاه اليقين.

تلك هى خطوط القصة التى حوت - عن طريق الرمز - فلسفة ابن طفيل؛ فلنحاول البحث عن دلالات هذه الرموز للوقوف على منطلقات فكره ومرجعياته؛ توطئة لتقديم نسقه الفلسفى.

من خلال تفكيك محتوى القصة ومعرفة دلالات رموزها؛ نقف على عديد من الحقائق الهامة؛ نوجزها فيما يلى:

(١) ينم وجود عدد من الروايات حول مولد بطل القصة عن خشية ابن طفيل من الإفصاح عن حقيقة معتقده وهو القول بالتولد الطبيعى. وهو قول ينم عن هرطقة، لذلك جعل ابن طفيل روايته الأخيرة عن مولد «حى» مسaire للعقيدة، فجعل ميلاده من أم وأب^(١).

(٢) من أجل اخفاء معتقده أيضا وإظهار تمسكه بالعقيدة، اقتبس من القرآن الكريم قصة وضع الأم ابنها فى صندوق وإلقائه فى اليم على غرار ما فعلت أم موسى،^(٢) كذا تتم مواراة حى جثة الظبية بعد موتها بالتراب^(٣) عن ذات الحقيقة.

(٣) يشى اختيار ابن طفيل موقع جزيرة «حى» تحت خط الاستواء عن اعتقاده بنظرية الخلق الطبيعى من عدم؛ على أساس صلاحية العوامل الطبيعية فى هذا الموقع - من حرارة وبرودة وسيولة وبيوسة- لوقوع عملية الخلق. هذا فضلا عن دلالة هذا الاختيار على عدم رفض ابن طفيل للعلم الطبيعى، كذا عن معارفه المعمقة فى الفلك؛ حيث توصل «حى» إلى حقيقة كروية الأرض^(٤) بالفطرة والتأمل، وهو قول مغاير لتصورات فقهاء عصر ابن طفيل.

(٤) فى توفيق «حى» إلى معرفة سيادة القلب وتحكمه فى وظائف الجسم عن طريق ضخ الدم فى الشرايين والأوردة^(٥)؛ دلالة على براعة ابن طفيل فى علوم الطب وتسخير المعرفة الطبيعية للوقوف على معارف

(١) حى بن يقطان، ص ٢٧

(٢) نفسه، ص ٤٥ .

(٣) نفسه، ص ٦٩، ٧٠ .

(٤) نفسه، ص ٤٥ .

يقينية؛ على عكس ما أبداه ابن طفيل - ظاهريا - من عدم جدوى هذه العلوم من باب «التقية».

(٥) إدراك حى كيفية تطوير أمور المأكّل والكساء، وتدرجه فى معرفة حقائق الوجود - كالنار - عن طريق الحس الفطرى، وانتقاله من مرحلة الصيد إلى تدجين الحيوانات^(١).. إلخ وفى ربط مواقيت إدراك هذه المعارف بتدرج سنوات عمره؛ ماينم عن اعتقاد ابن طفيل بنظرية التطور كما أوردها إخوان الصفا فى رسائلهم نقلا عن الفلاسفة الطبيعيين من اليونان.

(٦) يشى إدراك «حى» حقيقة «وحدة» الوجود» عن طريق التأمل الفطرى أيضا؛ بإيمان ابن طفيل بالعلم النظرى، كذا بمحاولته التوفيق بين الفلسفة والتصوف العرفانى - فى نمطه الشيعى الأندلسى - بما يوحى بتأثر معارف ابن طفيل فى هذا الصدد بالأفلاطونية المحدثة وفلسفة إخوان الصفا.

(٧) إحاطة «حى» بمعرفة يقينية عن العالم المادى عن طريق العقل الناطق - الكامن فى النفس -^(٢) دليل على تأثر ابن طفيل بفلسفات المشائين المسلمين؛ برغم حملته «الظاهرية» عليهم.

(٨) فى اتخاذ «حى» موقفا مائعا من مسألة إحداث العالم المادى وأزليته؛ وقوله بأن العالم «متأخر عن الصانع بالذات وليس بالزمان»^(٣)؛ مايعبر عن موقف ابن طفيل من القضية، وهو موقف ينم عن نزعة مادية خائفة ومرتعشة، لكنه موقف تقدمى على صعيد البحث الفلسفى فى التحليل الأخير؛ فبرغم الإكراهات والمصادرات اللاهوتية؛ لم يقل بأن العالم محدث كما نصت العقيدة؛ كما أن إطلاق مصطلح «الموجود الواجب الوجود»^(٤) على الله سبحانه وتعالى؛ دليل على ميله إلى الفلسفة على حساب المعتقد الدينى.

(٩) رأى ابن طفيل فى «الذات والصفات»^(٥)؛ ترديدا لأقوال المعتزلة؛ برغم غلبة الأشعرية على الساحة الفكرية فى عصره.

(١) نفسه، ص ٣٧، ٣٨.

(٢) نفسه، ص ٦٠، ٦١.

(٣) نفسه، ص ٧٦.

(٤) نفسه، ص ٨٨.

(٥) نفسه، ص ٩٧، ٩٨.

(١٠) ميوعة موقف ابن طفيل من «نظرية الفيض»^(١)، وتراوح هذا الموقف بين الدين والفلسفة؛ فى قضية الصلة بين العالم المادى وعالم الأفلاك؛ وإن مال إلى رأى الفارابى؛ دونما إفصاح.

(١١) بخصوص عالم الأفلاك وماوراءه؛ لم يأخذ ابن طفيل بنظرية تسلسل العقول المتدرجة من أعلى إلى أدنى، وجعل الاتصال «بالوجود الواجب الوجود» عن طريق النفس الناطقة يتم مباشرة ودونما واسطة^(٢). وهو موقف أقرب إلى التصوف منه إلى موقف ابن سينا والفارابى وإخوان الصفا.

(١٢) يظهر تأثير التصوف التقليدى واضحا فى مقولات ابن طفيل. على لسان «حى» - خصوصا فيما يتعلق بالأحوال والمقامات^(٣)، و«الاتحاد»^(٤) بين العاشق والمعشوق، و«فناء» الذات فى الذات الإلهية.

(١٣) أما عن تأثيرات التصوف العرفانى الشيعى، فتظهر واضحة جلية فى خصائص شخصية «أسال» بمعتقداتها المغايرة لمعتقدات «حى» فى النهج والطريق إلى المعرفة^(٥)؛ ولكن كلا النهجين يوصل إلى نفس الحقائق فى النهاية؛ بما يعنى وجود مشترك بين التصوف التقليدى والتصوف العرفانى.

(١٤) اعتماد ابن طفيل - ربما من باب التقية - كل الطرق الموصلة إلى المعرفة، سواء عن طريق الفطرة، أو طريق الشرع، أو طريق التصوف؛ فكل الطرق مع اختلافها موصلة إلى الله^(٦). مصداق ذلك الاتفاق بين «حى» و«أسال»، وقناعتهما معا بترك «سلامان» وأهل الجزيرة على معتقداتهم.

(١٥) فى اعتزال «حى» و«أسال» أهل جزيرة «سلامان»، وعودتهما معها إلى مسقط رأس «حى»، واعتزالهما العالم بمعتقدتهما؛ ما يوضح موقف ابن طفيل من مجتمعه المتحزب إلى شيع لاتجد فيه الدعوة إلى الإصلاح^(٧). مجتمع هذا شأنه يوجب على الفيلسوف أن يؤثر السلامة

(١) نفسه، ص ٧٧ ومابعدها .

(٢) نفسه ، ص ٧٨ .

(٣) نفسه ، ص ٩٩ ، ١٠٠ .

(٤) نفسه، ص ١٠٢ .

(٥) نفسه، ص ١١١ .

(٦) نفسه ، ص ١١٦ .

(٧) نفسه ، ص ١٢٠ .

والعافية. وهو موقف سلبي انهزامى يفضى إلى تكريس «الأمر» الواقع؛
بما يعنى التبرير لسياسات السلطان.

(١٦) يختتم ابن طفيل قصة «حى بن يقظان» بإشهار تبريرى لموقفه
هذا من خلال تبريره لكتابة القصة. إذ يفصح عن أن علمه يدخل فى إطار
«المضنون به على غير أهله»^(١)؛ بما يفيد عزوفه عن نشر أفكاره أو
الترويج لها، ويعتبر أن نشر هذه المعرفة - الخاصة بالصفوة العارفة -
خروج على تقاليد التصوف. لكنه برر نشر هذه القصة بتفشى الآراء
الفاصلة لمن أسماهم «مفلسفة العصر». لذلك أفصح عن بعض معارفه
التي لاتزيد عن كونها «طرفا من سر الأسرار» التي يعلمها؛ لا بهدف
نشرها بين العوام؛ بل لإعلام الخواص من «أهل الولاية» لمعرفة «المغزى
الذى لا يغيب عن فطنة الفطناء»^(٢). وهو قول بالغ الدلالة فى الوقوف على
طبيعة فكره، ومنطلقاته، وتوجهاته وغاياته.

لنحاول تقديم نسق فلسفة ابن طفيل بعد الوقوف على أفكاره المتناثرة
فى ثنايا قصة «حى بن يقظان»، سواء تلك التي أفصح عنها، وهى جد
محدودة، أو ما سكت عن ذكره؛ وهو أشد إلغازا وغموضا.

يتضح من تحليل «حى بن يقظان» أن فلسفة ابن طفيل مستمدة من
معارف شتى علمية تجريبية وتصوف عرفانى مفلسف؛ فهي من ثم تصوف
فلسفى أو فلسفة صوفية صيغت صياغة لاتصطدم مع الواقع السياسى
والثقافى فى عصره.

بما لا يثير غضب السلطة ويحوز رضا المعارضة فى آن، ولا غرو فقد
كتب قصة «حى بن يقظان» إبان اشتغاله طبيبيا خاصا للسلطان أبى يعقوب
المنصور أو فى عهد خلفه أبى يوسف يعقوب، وفى عصريهما تفاقمت
ثورات المعارضة التي تمذهبت فى الغالب الأعم بالتصوف العرفانى
الجامع بين التشيع والاعتزال فى دثار صوفى.

(١) نفسه، ص ١٢٤ .

(٢) نفسه ، ص ١٢٤ .

وكان التوفيق بين السلطة والمعارضة أمرا مستحيلا على المستوى السياسى وعلى الصعيد الإيديولوجى، ولما كان ابن طفيل يؤثر السلامة والعافية، كانت منظومته الفلسفية تحوى من الأفكار ما يرضى الطرفين معا، أو على الأقل لا يثير نقمة أى منهما. لذلك لم يفصح عن الكثير من معتقداته ولجأ إلى «الرمز» وتحصن «بالتقية». ومن خلال الرمز استطاع الإفصاح عن بعض ما أضمره.

ولعل هذا يفسر انطواء نسقه على أبعاد معرفية متنوعة ومتناقضة فى كثير من الأحيان؛ صيغت فى اقتدار لإرضاء كافة الاطراف، على حساب التجانس والاتساق داخل هذه الصيغة.

ومع ذلك يمكن استخلاص مقومات هذا النسق من خلال معرفة ما أفصح عنه واستتار غور ما أضمره؛ فقد تنوعت أدوات المعرفة لديه ما بين الحس والعقل والحدس، ووظفها باقتدار فى تحويل المحسوسات إلى معقولات والمعقولات إلى فيوض حدسية.

وفى كل الأحوال كان العقل حاضرا والمنطق موظفا لإضفاء طابع الاتساق والانتظام داخل منظومته الفلسفية، والعقل عند ابن طفيل - كما هو عند غيره من الفلاسفة السابقين- قوة فى «النفس» بل هو أسمى قواها فهو الذى يؤهلها لاستقبال الفيوضات.

فى إدراك العالم المادى توصل إلى توحيد الموجودات الحية، كما قال أيضا بوحدة الموجودات الصلدة رغم تنوعها، وعن طريق العقل والحدس معا توصل إلى وحدة الموجودات العليا: أى الكواكب والأجرام السماوية، ثم أدرك وحدة الوجود كله عن طريق المعارف الطبيعية والعلم النظرى والتأمل الصوفى.

أما عن معرفة «الموجود الواجب الوجود» أى الله سبحانه وتعالى، فتتم نتيجة القول بحركة الأفلاك: إذ لابد للحركة من محرك، والمحرك هنا هو «الموجود الواجب الوجود».

والصلة بين «الموجود الواجب الوجود» وبين عالم الافلاك والعالم المادى تدركها الذات الناطقة فى الإنسان، وصولاً إلى الكمال الروحى.

وإذ اعتبر ابن طفيل العالم المادى عالم الكون والفساد، إلا أنه أعطاه منزلة تفوق منزلته عند غيره من الفلاسفة المسلمين السابقين والمعاصرين؛ إذ قال بأزليته بالذات وليس بالزمان؛ فذاته مرتبطة بعالم الأفلاك الفاضل الذى يفيض بكماله على العالم المادى.

فى هذا النسق تبرز قيمة الذات العاقلة الناطقة فى النفس؛ فهى التى تدرك العوالم الثلاثة: العالم المادى، وعالم الأفلاك، و «الموجود الواجب الوجود».

و«الموجود الواجب الوجود» عند ابن طفيل يحمل فى ذاته كل صفات الكمال، وهو منزّه عن كل صفات النقص لأنه مصدر كل الموجودات وهو يدرك بالحدس الذى لا يتأتى إلا بكمال الذات الناطقة فى النفس الإنسانية، ولا يتأتى هذا الكمال إلا بقهر الجسد، وإطراح كل ما يتعلق بعالم الكون والفساد ظهيراً، عندئذ تصبح الذات الكاملة مؤهلة للإلتصال ب «الموجود الواجب الوجود» فتتم المشاهدة والعيان بفناء الذات فى الموجود الأول، وهنا يحدث الكشف وتبلغ الذات أوج كمالها، وتتحقق السعادة القصوى ببلوغ «اليقين».

تلك صورة موجزة ومكثفة عن نسق ابن طفيل الفلسفى؛ وهو نسق أقرب ما يكون إلى العرفان الصوفى الذى يجمع بين المعرفة والتنسك بهدف الوصول إلى الخلاص؛ الفردى ومع ذلك لا يخلو من بعد عقلانى واضح.

وهذا يعنى أن فلسفة ابن طفيل لا تحمل أبعاداً سياسية أو اجتماعية أو معرفية، بهدف الإصلاح أو الثورة بقدر ما تعبر عن أزمة سياسية واجتماعية ومعرفية عاكرها ابن طفيل إبان حياته. إنها علم «مضنون به على غير أهله» حسب حكمه عليها.

إنها طريقة حياة للخاصة ليس إلا؛ لتحقيق خلاصهم الفردي أيضا. لكن هذه الفلسفة تعتبر منحازة للسلطة أو على الأقل لا تصطدم معها، إنها تكريس للأمر الواقع بكل سلبياته ومثالبه وطريق سلبي يوصل إلى العافية والافلات من الواقع والانعقاد من شروره. إنها في التحليل الأخير تعبير عن أزمة مفكر، ناتجة عن أزمة واقع لم يقدم المفكر حلولا لها، بقدر ما قدم من حلول لأزمته هو؛ وهو أمر يؤخذ على ابن طفيل ويحكم على فلسفته بالسلبية والاعترا ب.

ابن رشد

يعد ابن رشد آخر فلاسفة الإسلام المرموقين، ولم يظهر بعده فيلسوف ذو شأن يمكن أن يقاس به أو يقارن بأسلافه.

إذ هوت الفلسفة من عليائها لتدوى فى ركام النصية والتهويم الصوفى خلال عصور أطلق عليها ابن خلدون - بحق - عصور الانحطاط، كما يعتبر ابن رشد أشهر فلاسفة الإسلام قاطبة، و«الرشدية» علامة بارزة فى مسيرة الفكر الفلسفى الإنسانى العام.

وتفسير ذلك كامن فى نسقه الفلسفى العقلانى المتسق، كذا فى فلسفته العملية التى استهدفت إعادة التوازن فى مجتمع عانى الخل السياسى والوهن العسكرى والتشرذم الفكرى؛ نتيجة لعوامل سوسيو-تاريخية؛ سوف نعرض لها فى موضعها من الدراسة.

ويتساءل المرء عن كيفية إنجاز هذا المشروع الفلسفى الرائع خلال أزمة واقع مضطرب ومحنة فيلسوف عانى من تبعاته.

وتكمن الإجابة فى عجالة عن التراكم المعرفى السابق، وإفادة ابن رشد من معطياته بنقده بعد استيعابه أولاً، ثم تجاوزه أخيراً. كذا عن أزمة الواقع التى تسهم فى استجاشة المفكر المهموم بقضايا عصره لإعمال النظر فى أقصى درجاته من أجل تجاوز هذه الأزمة. يضاف إلى ذلك أخيراً خصوصية التكوين الفكرى لفيلسوف قضى ربيع عمره فى فهم واستيعاب وشرح أعمال أعظم فلاسفة البشرية حتى العصور الحديثة وهو أرسطو. إلى جانب ذلك كان ابن رشد فقيهاً أصولياً مرموقاً وعالمًا مبرزاً فى الطبيعيات؛ خصوصاً فى الطب والفلك؛ الأمر الذى انعكس على تكوين عقليته وصياغة منظوره وطرائق تفكيره.

ومع ذلك اختلف الدارسون فى تثمان مشروعته باختلاف مناهجهم وتنوع رؤاهم، وتعدد انتماءاتهم الفكرية والإيديولوجية. وإذ أجمعت الأكثرية على تمجيده، فاعتبره البعض أعظم فلاسفة الإسلام قاطبة نظراً لنزعته «العقلانية المحضة» و «فلسفته المادية» الفريدة.

ومع ذلك لم تسلم فلسفته من الانتقاد، بله التنديد أحياناً فاعتبرها البعض «إلحاداً وزندقة»، ونفوا كونه فيلسوفاً بحق بل مجرد شارح لأرسطو ليس إلا، أو «فقيه مجتهد» فى أحسن الاحوال.

ويعكس هذا التثمين المتذبذب بين التمجيد والتنديد من جانب الدارسين المحدثين تمييزات القدامى بدرجة أو بأخرى.

إذ بينما أشاد البعض بفلسفته ورصدوا أثرها فى تكوين عقليات المفكرين الليبراليين المسيحيين واليهود المعبرين عن صعود البرجوازية إبان عصر النهضة الأوروبية، حمل عليه جهابذة اللاهوت الكنسى واليهودى ورأوا فيه زنديقا متهرطقا.

وفى العالم الإسلامى -سواء فى عصر ابن رشد أو فى العصور اللاحقة- أحرقت كتبه ومصنفاته؛ فلم يصل إلينا منها إلا النذر اليسير، ولم نتعرف على ما فقد إلا من خلال ترجماتها العبرية واللاتينية.

وبرغم ذلك كله. حظيت فلسفته باهتمام مثير من قبل الدارسين المحدثين المسلمين وغير المسلمين سواء فى الأوساط الأكاديمية أو على مستوى المثقفين؛ بحيث أخذتنا الحيرة عن جدوى معاودة دراستها وعن صعوبة تقديم الجديد بصدها.

لكننا آثرنا الإقدام بعد إحجام؛ إذ لا مناص من محاولة فض الاشتباك بين الدارسين السابقين، وهو أمر لا يتأتى دون التعويل على منهج مغاير ومن خلال مقارنة مختلفة، وذلك بمعاودة قراءة مفردات الفلسفة الرشدية على هدى التاريخية. صحيح أن محاولات سابقة جرت فى هذا الإطار وأسهمت إلى حد ما فى تقديم الجديد. لكن هذا الجديد ظل ظنيا وأبعد ما يكون عن اليقين؛ لا لقصور فى المنهج أو لأخطاء فى الرؤية بل لفقر مدقع فى رصد تاريخ عصر ابن رشد؛ وهو أمر مبرر بالنسبة لدارسين متخصصين فى الفلسفة لم يقدم لهم المؤرخون ما يشفى غليلا عن تاريخ العصر.

على كل حال؛ فإن محاولتنا تكتسى خصوصيتها من كون الدارس مؤرخا أصلا، ومتخصصا فى تاريخ الغرب الإسلامى على نحو خاص.

ومناطق مقاربتنا التاريخية يتعلق أولا بمحاولة تصنيف مؤلفات ابن رشد وفق صدورها كرونولوجيا؛ بهدف رصد تطور صيرورة أفكاره، ثم الوقوف على خصائص عصر ابن رشد سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا توطئة لرصد العلاقة العضوية والجدلية بين فكره وبين هذا الواقع التاريخى الذى أفرزه، وأخيرا محاولة الوقوف على منحنيات حياة ابن رشد فى صيرورتها وسيرورتها؛ لتبيان مدى تفاعله مع معطيات عصره التاريخية؛ إن انسجما واتساقا، أو مغايرة ورفضاً.

وقبل ولوج نافذة القراءة، وتوطئة لإبراز جدواها؛ لامناص من تقديم تصور موجز لقراءات الدارسين السابقين.

بخصوص المنحازين للفلسفة الرشدية، يرى ^(١) البعض أن شروح ابن رشد كانت إبداعا في حد ذاتها، أما مؤلفاته فهي ابتكار غير مسبوق سواء عند فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام. ويقصر آخرون هذا الإبداع غير المسبوق على التراث الفلسفي الإسلامي وحده ^(٢) دون اليونان. ويعزى هذا السبق في نظر آخرين إلى عقلانية ابن رشد المحضة فهو «فيلسوف العقل في الإسلام دون مدافع» ^(٣). ويعزوه البعض الآخر إلى منهجه الخاص وهو منهج «التحليل الأكسيومي» ^(٤). ويخصه ^(٥) غيرهما في معركته الجريئة ضد اللاهوت والانحياز للفلسفة فكان ذلك «رائد حركة إصلاح ديني». أو رائدا في «إديولوجيا التتوير» ^(٦) الذي نجح في تقديم «نظرية مادية علمية عمقتها رؤية جدلية أولية» ^(٧) يمكن اعتبارها «مادية عقلانية» ^(٨). ومن الدارسين الأوروبيين من قرظ ابن رشد وفلسفته فاعتبره «جون جوليفيه» من كبار الفلاسفة العالميين الذين احتلوا مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الفلسفي ^(٩). وذهب غيره إلى أن فلسفته تتميز بخصوصية تفوق أنساق فلاسفة الإسلام ^(١٠).

أما عن منتقديه؛ فعلى رأسهم «إرنست رنيان» الذي اعتبر «الرشدية» نتاج عصر خلا من الإبداع لذلك لم تكن إلا تحصيلا لمجهود أسلافه ^(١١). وعلى نفس الدرب مضى «روجيه أرنالديز» فوسمها بالتبعية والمحاكاة لفلسفة أرسطو ^(١٢). أما «دومينيك أورفوا» فلم يعترف بابن رشد فيلسوفا ألبته واعتبره فقيها مجتهدا. ^(١٣)

(١) انظر : محمد غلاب : المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(٢) انظر: دى لاسى : المرجع السابق ، ص ٢٥٨

(٣) انظر : عاطف العراقي : الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد ، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٧ ، العدد الرابع، ص ٦٨ الكويت، ابريل - يونيو ١٩٩٩.

(٤) انظر : محمد عابد الجابري : نحن والتراث، ص ٢٦٦، بيروت ١٩٨٠.

(٥) انظر : محمد اركون : ابن رشد، رائد الفكر العقلاني والإيمان المستتير، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٦) انظر : نايف بلوز : ابن رشد بين العقلانية والادولوجيا، المرجع السابق، ص ٣٠.

(٧) انظر : طيب تيزيني : المرجع السابق، ص ٣٦٠.

(٨) انظر : بركات محمد مراد، ابن رشد فيلسوفا معاصرا، ص ٥٠، ٥١، القاهرة ٢٠٠٢.

(٩) انظر : هاشم صالح : ابن رشد في قراءة الفكر الفرنسي المعاصر، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(١٠) انظر : Corbin;h Histoire de la Philosophie Islamique p. 7 Paris , 1964

(١١) انظر : Renan;E Averroes et l'Averroisme , P. 56 Paris, 1949

(١٢) انظر : هاشم صالح : المرجع السابق ص ١٨٧

(١٣) نفسه : ص ١٩٢

ولن نعرض لمناقشة هذه الآراء توا؛ بل سنضمونها عرضنا لفلسفته. وسوف نفيد من هذه الآراء جميعا فى تقويمنا للرشدية؛ ونكتفى فى هذا المقام بتفسير أسباب الخلاف بين الدارسين فى تثمينها. يرجع هذا الخلاف - فى نظرنا - إلى توجه الدارسين توجهها خاطئا فى قراءة مؤلفات ابن رشد؛ إذ قرأوها دون الاهتمام بتواريخ كتابتها، كذا عدم فطنة البعض إلى غموض دلالات بعض النصوص التى كتبها ابن رشد فى إطار مبدأ «التقية» خصوصا؛ بعد محنته كما كتب البعض الآخر معولا على «التأويل» ومعتمدا على فطنة القارئ فى معرفة المضمير والمتضمن فى باطن النصوص والوقوف بداهة على «المسكوت عنه»؛ خصوصا فى النصوص، المتعلقة بالجوانب العقيدية. ويرجع هذا الخلاف أخيرا إلى اهتمام الدارسين فقط بنصوصه الفلسفية وإهمال مؤلفاته الفقهية باللغة الثراء والأهمية. تأسيسا على هذه التبيهاات يمكن حسم الكثير من قضايا الخلاف، وتحاشى الانزلاق إلى أحكام القيمة والتعميمات المطلقة كذا يمكن وضع حد لدعاوى الاشتباه واللبس التى جعلت بعض كبار الدارسين يطلقون الحكم على ابن رشد ونقيضه فى آن.

مثال ذلك القول «إن ابن رشد تأويلى فى السطح ظاهرى فى العمق تقدمى فى السطح سلفى فى العمق، عقلانى فى الظاهر نصى فى الباطن مالكى فى النظر حنبلى فى العمل، إعتزالى فى النية المعلنة اشعرى فى التطبيق والممارسة، معارض فى السلوك سلطوى فى التوجه»^(١).

وعندنا أن هذا الاشتباه المزعوم فى فكر ابن رشد ليس له ما يبرره؛ إذ يعكس قصورا منهجيا ومعرفيا أفضى إلى تناقض فى الأحكام عند الدارس الواحد. مثال ذلك حكم أحد الدارسين الكبار بأن ابن رشد اعتمد المنهج البرهانى، وفى موضع آخر من مشروعه الكبير يرى أن منهجه لا يتعدى المساجلة الجدالية^(٢). وفى الوقت الذى قال بأنه تجاوز منطق أرسطو فى البرهان؛ إعتبره فى موضع آخر محض أصولى مجتهد^(٣). تارة يعتبر شروحه إبداعا محضا، وأخرى يراها محض تعويل على الذاكرة^(٤). مرة ينتقد منهجه فى الشرح - وهو منهج المطابقة-^(٥) وأخرى يعده معللا ومفسرا^(٦) وثالثة يتهمة بالتقليد^(٧).

(١) انظر : حسن حنفى : الاشتباه فى فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر،

مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) حسن حنفى : من النقل إلى الابداع، مجلد ٢، قسم ٢ ص ٥٢٧ ، ٥٢٨ .

(٣) نفسه، مجلد ١، قس ٣ ، ص ٨٧.

(٤) نفسه، ص ٨٩

(٥) نفسه، ص ١٠٠

(٦) نفسه، ص ١١٤

(٧) نفسه، ص ٣٢٧

وإذ يثنى على إنجازات ابن رشد فى شروحه من حيث الحرص على أصالة نصوص أرسطو وتنقيتها من التأويل^(١) نراه فى موضع آخر يحمده له تطويع هذه النصوص وتأويلها. وفى حكمه العام على ابن رشد نراه يحط من قدره كفيلسوف، ويعتبره مجرد متكلم فى فلسفة علم الكلام ليس إلا^(٢) ونراه فى موضع آخر يعلل من شأنه فىرى أنه تجاوز «المعلم الأول» فى المنطق والطبيعات^(٣).

إذا كانت هذه التناقضات تعزى إلى منهجية الباحث من جانب؛ فمن آخر يمكن ردها إلى طبيعة الخطاب الرشدى؛ باعتباره «خطاب أزمة» لعبت فيه «التقية» و «الرمز» و «التأويل» دورا مؤثرا فى صياغته.

وهو أمر فطن إليه الباحث نفسه حين صرح بأن التناقض فى الخطاب الرشدى يتعلق بظاهر النص ليس إلا^(٤).

على أن التعويل على التاريخية فى قراءة ابن رشد يمكن أن يقدم حولا ناجعة لوضع حد للاشتباه والالتباس فى أفكاره، وهنا لا مناص من إيضاح تاريخ عصر ابن رشد، مع الإحاطة بمنحنيات سيرة حياته، والإفادة من تفاعلهما معا فى الكشف عن مقومات عقلية من خلال تحديد وضعه الاجتماعى الطبقي، ومنابع ثقافته، ومعرفة انتمائه المذهبى، والإفادة من ذلك كله فى الوقوف على منطلقاته الفكرية ومقاصده الغائية، ووضع ذلك فى الاعتبار قبل الشروع فى قراءة النصوص الرشدية.

أما عن عصر ابن رشد؛ فقد سبق لنا تبليان معالمه إبان دراسة فلسفة ابن طفيل المعاصر لابن رشد، لذلك سنكتفى بالتركيز على الفترة التى عاشها ابن رشد بعد أفول نجم صديقه ابن طفيل، واحتلال مكانه ومكانته فى البلاط الموحدى. كما سنحاول تصحيح أخطاء بعض الدارسين الذين اعتمدوا التاريخية منهجا وخانهم التوفيق فى تصورهم لتاريخ الموحدين.

لطالما أكدنا أن هذا العصر سادته الإقطاعية كنمط إنتاج، ولعبت القبلية والمذهبية دورا فى تخليق بنيته الاجتماعية، كما أثبتنا أضحلال الفكر

(١) نفسه، ص ٣١١

(٢) نفسه، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٧٨

(٣) نفسه : مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٩٠، ١٩١.

(٤) نفسه، مجلد ١، قسم ٣، ص ١١١.

كما أهله تفقهه لتولى قضاء أشبيلية سنة ٥٦٥ هـ، وقضاء قرطبة فى تاريخ لاحق. وفى عام ٥٧٨ هـ أصبح الطبيب الخاص للسلطان الموحدى أبى يعقوب يوسف: كبديل لابن طفيل الذى بلغ من الكبر عتيا. ويبدو ان دراسته للطبيعيات وجهته لدراسة الفلسفة؛ الأمر الذى جعل السلطان الموحدى يוכל إليه مهمة شرح فلسفة أرسطو؛ وبعد انجازه تلك المهمة نكبه السلطان ونفاه إلى مدينة «أليسانه»، ثم استدعاه وعينه قاضيا فى قرطبة مرة أخرى إلى حين، ثم استدعاه إلى مراكش التى أقام بها حتى وفاته سنة ٥٩٥ هـ^(١).

يستخلص من هذه السيرة الموجزة أن ابن رشد انتمى للطبقة الوسطى، ثم أصبح ضمن شرائح الطبقة الارستقراطية بعد توليه العديد من المناصب الرسمية.

يستفاد من سيرته أيضا؛ أن حظوته لدى السلطة تعزى إلى رسوخه فى الفقه ومهارته فى الطب؛ بما يوحى بأن براعته فى الفلسفة جاءت فى فترة لاحقة من حياته؛ بعد أن أناطه السلطان أبو يعقوب المنصور بمهمة شرح أرسطو.

يفهم ذلك من خلال قصة لقائه بالسلطان رفقة صديقه ابن طفيل حيث خشى البوح باهتماماته الفلسفية^(٢). وهذا يعنى أن تعمقه فى الفلسفة جاء نتيجة طلب رسمى من السلطة، ولا يعنى ذلك تشجيع السلطان على دراسة الفلسفة بقدر ما يشى بإشباع رغبته فى الاطلاع وشغفه بالتفلسف. ولعل هذا يفسر لماذا انقلب السلطان على ابن رشد حين أسفر عن معتقدهاته الفلسفية؛ الحقبة؛ ومن هنا كانت نكبته ومحنته^(٣).

ما يعنينا هو إثبات تحريم السلطة للتفلسف وتجريم الفلاسفة خلال اواخر عهد السلطان أبى يعقوب المنصور، كذا إثبات أن اشتغال ابن رشد بالفقه والطب والفلك^(٤) -وليس الفلسفة - كان من أسباب احتضان السلطة له.

(١) عن مزيد من المعلومات، راجع: دى بور: المرجع الساب، ص ٢٨٢، ٢٩٣،

بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٥٣، ٣٥٥

(٢) المراكشى: المرجع السابق، ص ٢٧٩

(٣) يختلف الدارسون فى تقدير أسباب تلك المحنة: فمنهم من ردها إلى خشية السلطان من انتشار آراء ابن رشد الفلسفية بين الجمهور، ومنهم من عللها بكيد الكائدين من رجال البلاط إلحاقدين على مكانة ابن رشد، ومنهم من ردها إلى محاولة السلطان كسب الفقهاء والجمهور لتأييده فى حربه ضد نصارى الاندلس. انظر: بالنثيا: المرجع السابق، ص ٢٥٥ .. دى بور: المرجع السابق، ص ٣٩٣ .. دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٥٩.

(٤) نذكر فى هذا المقام بتعويل الحكام على الاستعانة بالفلكيين واحتضانهم بهدف التتجيم واستطلاع نزر الغيب: حفاظا على الحكم والسلطان من جهة، واسشارة الفلكيين قبل الإقدام على تدبير سياساتهم ضمانا للتوفيق والنجاح؛ من جهة أخرى.

على أن اشتغال ابن رشد بهذه المعارف وبروزه فيها جميعا؛ يساعد في الكشف عن طبيعة تفكيره وتكوين عقليته. فمن الفقه نقف على قدرته في الاستنباط وبراعته في الجدل وقدرته على النقد، كما أن اشتغاله بالطب نظريا وعمليا أهله للأخذ بالتجريب والسببية، كما كانت درايته في الفلك ذات أثر في منظومته الفلسفية. خصوصا فيما يتعلق بعالم الأفلاك أما التأثير الأكبر في صياغة عقلية ابن رشد فيمكن في عكوفه على شرح أرسطو لكونه فيلسوفا عقلانيا برهانيا غدا مثلا على اقتدى به ابن رشد في صياغة فلسفته. كما أن شرح أرسطو حفزه إلى الاحاطة بالفلسفة اليونانية برمتها كأساس أولى للقيام بمهمة الشرح، هذا فضلا عن اطلاعه على إنجازات الشراح السابقين من السوربان والمسلمين سواء بسواء، كما أدى تأثر ابن رشد بفلسفة أرسطو إلى ضرورة الإمام بكل القضايا والمسائل التي طرحها «المعلم الأول» وموقف اللاحقين منها مما أسهم في إحاطته بمعرفة موسوعية واقتدار منهجي سيكون له بالغ الأثر في تخليق عقلية ابن رشد ورحابة أفقه واتساع مخياله.

فإلى أى مدى استثمر ابن رشد هذه الميزات فيما أنجز من إنجازات، وإلى أى حد أسهمت عقليته وسيرة حياته وواقع عصره في صياغة منظومته الفلسفية؟

قبل الإجابة على هذين السؤالين المهمين؛ لا مناص من حصر أهم أعماله والتعريف بها والكشف عن محتواها. وسنحاول ما أمكن ترتيب مواقيت تأليفها على أساس كرونولوجي بهدف الوقوف على تطور أفكاره.

في مجال الفقه؛ صنف ابن رشد كتابه الهام «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه المالكي.

وفي الطب؛ ألف كتاب «الكليات»، فضلا عن عدد من المقالات والرسائل عن «الترياق» و «الإسهال» و «المزاج» و «الأدوية المفردة» وغيرها.

وفي الفلك وضع ابن رشد مختصرات لكتاب «المحيط» فضلا عن رسالة في «حركة الفلك» وأخرى عن «استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة».

ونعتقد أن ابن رشد كتب هذه الأعمال جميعا قبل التحاقه ببلاط السلطان الموحدى.

أما عن انجازاته فى مجال الفلسفة: فترتبط توقيتا بتوليه مهنة الطبيب الخاص للسلطان، ويدهى أن تكون الأسبقية للشروح، وبعدها كان الإبداع.

من أهم شروحه: شرح «كتاب التحليلات الثانية» و «كتاب البرهان» و كتاب «السمع الطبيعى» و كتاب «السما والعالَم» و «كتاب النفس» وكتاب «ما وراء الطبيعة» وكتاب «الأورجانون» فى المنطق، كذا كتاب «ايساغوجى لفرفيوس» فى المنطق أيضا، وكتاب «الكون والفساد» وكتاب «الآثار العلوية» و كتاب «الأخلاق إلى نيقاماخوس».

أفاد ابن رشد من هذه الشروح حين كتب «مختصرات» عن الكتب والرسائل السابقة، بالإضافة إلى أخرى عن كتاب «الأخلاق» وكتاب «الطبيعيات الصغرى».

أما كتبه الإبداعية التى صنفها فى الفلسفة، فتأتى خلال المرحلة التالية لإنجازاته فى مجالى الشرح والاختصار.

ومن أهم ما أبدع فى هذا الحقل، كتاب «تهافت التهافت» وكتاب «المقدمات»، وكتاب «اتصال العقل الفعال بالإنسان»، فضلا عن «موجز فى المنطق»، هذا بالإضافة إلى مؤلفات أخرى مفقودة؛ لكن ترجماتها العبرية موجودة.

وبخصوص مؤلفات ابن رشد فى مجال العقائد؛ نعتقد أنه كتبها بعد محنته بهدف تبرئة موقفه بعد اتهامه بالإلحاد والزندقة.

ومن أهمها كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» وكتاب «كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة»^(١).

فماذا عن محتوى تلك الكتابات؟

فى مجال الفقه عرض ابن رشد فى كتابه «بداية المجتهد» للخلاف بين الفقهاء فى المسائل الفقهية ويرده إلى تباين معطيات الواقع حسب الزمان والمكان فضلا عن اختلاف درجات الاجتهاد عند الفقهاء ويعرض للمسائل الفقهية مبينا آراء فقهاء المذاهب فيها ناقدا هذه الآراء ومثبتا رأيه هو مدعما بالبرهان.

(١) عن أعمال ابن رشد المعروفة، راجع: بالتشيا المرجع السابق، ص ٣٥٣ - ٣٥٩.

لذلك أشاد به معاصروه؛ خصوصاً ما يتعلق بالجانب النقدي وتعليل أسباب الخلاف. يقول ابن الآبار ^(١) «أعطى ابن رشد فى كتابه أسباب الخلاف وعلل وجوهه فأفاد وامتع.. وأصبح بذلك أوجد عصره فى علم الفقه والخلاف» ولهذا السبب حكم أحد الفقهاء ^(٢) على كتاب «بداية المجتهد» بأن «الدارية فيه كانت أغلب من الرواية»، كما استخلص باحث معاصر من المنهج الذى اتبعه ابن رشد فى هذا الكتاب؛ أن ملكة النقد عنده ترجع إلى فقهه أكثر من فلسفته، وهو حكم صائب؛ استناداً إلى ما ذكره ابن رشد فى مقدمة الكتاب عن غرض تأليفه حيث يقول: «إن الغرض هو أن أثبت فيه لنفسى على جهة التذكيرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبية على نقط الخلاف فيها ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها فى الشرع.. بعد أن فشا التقليد» ^(٣).

ويشئ مقصده عن كشف ما أسماه ابن رشد «المكسوت» ^(٤) عنها فى الشرع؛ بتأكيد أثر المصادر اللاهوتية فى تكميم الأفواه؛ بما يعد دليلاً على أزمة الفكر فى عصر ابن رشد، وهو أمر يؤكد فى نصه السابق حين قال بذيوع التقليد.

ويكشف نص آخر غاية فى الأهمية عن غمز ابن رشد حكام عصره؛ فاتهمهم بطريق غير مباشر بالظلم والجور، وألح على طلب العدل الاجتماعى يقول: «إن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، وفى هذا الجنس تدخل العبادات. ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. ومنها سنن واردة فى الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية؛ وهى المعبر عنها بالرياسة. ولذلك لزم أيضاً أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين» ^(٥).

(١) انظر : التكملة لكتاب الصلاة، ج ١ ، ص ٢٦٩ ، القاهرة د . ت .

(٢) انظر : ابن فرحون : الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب، ص ٨٤ ، القاهرة ، د . ت .

(٣) انظر : عاطف العراقى : المرجع السابق، ص ٧٠ .

(٤) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصر، ج ١ ، ص ١ ، القاهرة د . ت .

(٥) جرى تداول هذا المصطلح فى الأدبيات المعاصرة على أساس اقتباسه من الفكر الغربى، دون الفطنة إلى أصوله العربية الإسلامية.

(٦) ابن رشد : بداية المجتهد، ج ٢ ، ص ٣٩٧ .

ويستشف من النص موقفه من «الأخلاق»؛ إذ ربطها بالعبادة من ناحية وبالمجتمع من ناحية أخرى متأثرا في ذلك بأرسطو، كذا بمسكويه والمعتزلة وإخوان الصفا حيث ردوا الفضائل إلى عوامل فطرية ومكتسبة. هذا فضلا عن تلميحات ذكية إلى افتقار أولى الأمر في زمنه قيمة العدل، وتقاعسهم عن واجباتهم في صيانتها والحث عليها.

لذلك يخطئ من حكم على فقه ابن رشد بأنه متخبط بين التقليد والاجتهاد^(١)، وزعم أنه ناصر الحكام على حساب الرعية^(٢) وعلى العكس نرى أنه فقيه «تقدمي» -إن جاز التعبير- يغلب الدراية على الرواية وأن موقفه السياسي والاجتماعي والأخلاقي لا تشوبه شائبة؛ وإن لم يستطع التعبير عن هذا الموقف صراحة تحت تأثير المحاذير والإكراهات السياسية.

أما عن مؤلفاته في الطب؛ فنرى أنه جمع بين النظر والتطبيق وإذ أفاد من جالينوس وغيره؛ فقد كان له تنظيراته الخاصة التي ضمنها كتاب «الكليات»^(٣) كما توخى الموضوعية حين انحاز لجالينوس على حساب أرسطو. وفي مجال الطب التطبيقى أفاد من خبرته العملية كطبيب مارس مهنته لدى الخاصة والعامة، واكتشف الجديد المبتكر؛ كحكمه بأن مرض الجدري لا يصيب الإنسان مرتين. كما أظهر طول باع في معرفة الكثير من الأمراض الخاصة بمجتمعه؛ لم يقف عليها حكماء اليونان لذلك أصاب من قال بأن ابن رشد كان رائدا في مجال «الطب الجغرافي»^(٤).

وبديهي أن يفيد ابن رشد من علمه في مجال الطب حين صاغ فلسفته؛ خصوصا وأن الطب كان من موضوعاتها؛ فقد عول على «التجريب» كمنهج لدراسة الطبيعيات، وعقلن نتائجه بإعطائه بعدا علميا نظريا.

وتتم مؤلفاته في الفلك عن إبداع وابتكار؛ فقد انتقد «بطليموس» وصحح الكثير من نظرياته؛ مفيدا في ذلك من جهود مشاهير فلكيي الإسلام «كالبتاني» و «الخازن» و «البطروجي». وسوف يكرس معارفه الفلكية المعمقة في تأسيس نظريته الفلسفية عن العالم العلوي. وهو ما سنوضحه في موضعه من الدراسة. تلك هي دائرة معارف ابن رشد

(١) انظر : حسن حنفي : المرجع السابق، مجلدا، قسم ٣، ص ٢٢٧ .

(٢) نفسه، ص ٣٢٢ .

(٣) بركات محمد مراد : المرجع السابق، ص ١٦١ .

(٤) حسن حنفي : المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٢، ص ١٨٦ .

الواسعة والمعمقة فى آن، وسوف تشكل خلفية معرفية مستتيرة فى أعماله الفلسفية، هذا فضلا عما حصده من هذه المعارف فى المجال المنهجى ووظفه فى شروحاته وإبداعاته الفلسفية.

أما عن شروحه؛ فقد كفلت له المزيد من المعرفة الفلسفية قبل ولوجه باب التأليف الإبداعى الصرف. إذ يقتضى الشرح درجة من النضج والقدرة على توضيح النص وكشف مغاليقه والوقوف على مقاصده وغاياته. وإذ افاد من جهود الشراح السابقين^(١) فقد نقدتها وصحح أخطاءها وحرر النص الأصلى من شوائبها. ولم يكتف بإيضاح النص المشروح بل ضمنه آراءه الخاصة فى الغالب الأعم؛ مفيدا فى ذلك من منهجه الأصولى النقدى، ومعطيات الحضارة الإسلامية^(٢) التى استهدف من شروحه لأرسطو تحريرها وتنقيتها من الشوائب التى لحقتها من جراء النصيين والتهويميين.

وبخصوص النصوص المشروحة؛ كان على درجة من الوعى المعرفى أهله لاكتشاف نصوص منحولة أضيفت إلى النص الأرسطى؛ وذلك عن طريق قياسها على النسق الأرسطى العام. ولم يقنع بإيضاح النصوص المشروحة وحسب، بل عول على التعليل والتفسير، واستهدف التوصل إلى مقاصدها وغاياتها^(٣). كما حاول الوقوف على منهج أرسطو لتوظيفه فى فلسفته هو فيما بعد؛ تأكيدا لاستمرارية الفلسفة وتعبط اطوارها المختلفة وليصحح بهذا المنهج أخطاء الشراح السوريين والمثائين المسلمين فى فهمهم لأرسطو^(٤).

وبرغم إعجابه بأرسطو؛ لم يتورع عن انتقاده أحيانا مدلا على رأيه الخاص مدعما إياه بالبرهان؛ مفيدا فى ذلك من معارفه الفلسفية السابقة على أرسطو واللاحقة له، محاولا التوحيد بين العقل والطبيعة والوحى^(٥).

وعلى ذلك اتسمت شروح ابن رشد بالإبداع، وبرغم إبداعه يؤخذ عليه بعض الانتقادات منها: اتباعه «طريقة المطابقة» فى الشرح؛ أى تفسير

(١) دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٦٢ .

(٢) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٣، ص ٩٧، ٩٨٢ .

(٣) نفسه، ص ١١٥ .

(٤) بركات محمود مراد : المرجع السابق ص ٥١، ٥٢ .

(٥) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٢، قسم ٢، ص ٦٨، ٧٠ .

نصوص أرسطو جملة بعد أخرى، الأمر الذى أفقد الشروح وحدتها العضوية، منها أيضا «السكوت» عن شرح بعض النصوص واستبدالها بشرح النصوص الماثلة لها عند الشراح السابقين^(١). وعندنا أن هذا «المسكوت عنه» يتعلق بالنصوص التى تتعارض مع الوحى؛ فجاد عنها خوفا وتقية ورجع إلى شروح الشراح السوريان بالذات؛ لأنهم وفقوا بين أرسطو والعقيدة المسيحية فى صيغة الأفلاطونية المحدثه.

ويأخذ بعض الدارسين على ابن رشد بعض الأخطاء فى شرح بعض النصوص الأرسطية^(٢). وعندنا أنها ناجمة عن أخطاء المترجمين السابقين إذ نعرف أنه عرف أرسطو لا من خلال النصوص اليونانية، إنما من ترجمات عربية. ولعل ذلك كان من أسباب التقويم الخاطئ لشروح ابن رشد من قبل بعض الدارسين الذين ذهبوا إلى إنها مجرد توفيق بين الشروح السابقة^(٣).

خلاصة القول؛ إن شروح ابن رشد لأرسطو وثيقة الصلة بمنهجه الخاص الذى هو مزاج بين المنهج الأصولى والمناهج العقلية؛ وهو أمر أهله لأن يكون «الشراح الأعظم» عن جدارة واستحقاق.

أما عن المختصرات؛ فهى إحدى ثمار الشروح وترويج لها وترويج لها لتنتشر بين هواة الفلسفة ومحبيها ممن لا تؤهلهم قدراتهم المحدودة على العودة للأصول الأرسطية أو الشروح الضافية.

وبخصوص تواليفه الإبداعية فى الفلسفة؛ فقد كانت نتيجة لكل جهوده السابقة فى الشرح والتلخيص، فضلا عن تأليفه فى الطب والفلك والفقه، ومن ثم اتسمت بالإبداع والجدة والخصوصية.

وإذ حمل على الفلاسفة المسلمين السابقين والمعاصرين له؛ فلم يتقاعس عن الإفادة من أعمالهم أيضا دونما حرج أو استعلاء؛ وتلك شيمة من شيم المفكرين الكبار؛ ولم يكن ابن رشد إلا أحد قممهم.

صنف ابن رشد موجزا فى المنطق بسط فيه منطق أرسطو المفلز وأهله للتداول باتخاذ أمثلته من التراث العربى الإسلامى، كما أفاد من جهود السابقين بعد أرسطو فى المسائل التى تبدو شائكة وملغزة عند «المعلم الأول»^(٤).

(١) نفسه، مجلد ١، قسم ٣، ص ١١

(٢) نفسه، ص ٨٨

(٣) انظر: دى بور: المرجع السابق، ص ٣٩٥

(٤) حسن حنفى: المرجع السابق، مجلد ١، قسم ٣، ص ٢٠٠ - ٢٠٦

والمنطق عند ابن رشد ليس مجرد أداة للتمييز بين الخطأ والصواب؛ بل هو علم فى حد ذاته خلىق العقلية العلمية. ولا غرو فقد أعطاه الأولوية والسبق على الذهن به تتخلق العقلية العلمية. ولا غرو فقد أعطاه الأولوية والسبق على علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة ووظفه فى سائر مجالات المعرفة^(١). ويرى بعض الدارسين أن منطق ابن رشد تجاوز صورانية منطق أرسطو ووصل إلى مستوى المنطق المادى؛ وفى ذلك إبداع عبقرى يحمد له^(٢).

أما عن كتابه «تهافت التهافت»، فبرغم طابعة الجدالى مع الغزالى صاحب «تهافت الفلاسفة»؛ إلا أنه يحمل جل آراء ابن رشد الفلسفية. وقد أسس هذه الآراء على ركام أفكار المتكلمة والفلاسفة المشائين المسلمين بعد نقدها ودحضها، وانتقد ابن رشد الأشعرية فى شخص الغزالى اكبر منظريها، على أساس أن هجوماته على الفلسفة أتت دون برهان^(٣).

ولنفس السبب اعتبر ابن سينا والفارابى متكلمة من صنف آخر، وعمد إلى نقد منظوماتهم لتحرير الفلسفة من مناهج المتكلمين الذرائعية التى تعول على قياس الغائب على الشاهد^(٤). وإذ حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين عن طريق قياس صفات الله وفق صفات الإنسان^(٥) - الأمر الذى أوقعهم فى منزلق التشبيه والتجسيم - فإن ابن رشد استطاع عن طريق «البرهان» تنزيه الله سبحانه وتجريده^(٦) كما فعل المعتزلة. ومع ذلك تحامل عليهم برغم كونهم أقرب إلى الفلسفة منهم إلى المتكلمة^(٧) بل نجده أحيانا يميل إلى آراء مشاهيرهم من أمثال أبى الهذيل العلاف^(٨).

أما عن مؤلفات ابن رشد فى علوم العقائد؛ فقد كتب كتابين هما «مناهج الادلة» و «فصل المقال»، والكتابان وثيقا الصلة ببعضهما بعضا؛ إذ تجمعهما وحدة وكيان على أساس وحدة موضوعيهما؛ وهو إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والعلم.

(١) نفسه، ص ١٢٥

(٢) نفسه، مجلد ٢، قسم ٣، ص ٢٤٩

(٣) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٢٣، القاهرة ١٩٧١

(٤) نفسه، ص ١٠٥

(٥) نفسه، ص ١٧

(٦) نفسه، ص ١٠٥

(٧) نفسه، ص ٥٣

(٨) نفسه، ص ٥٩

ونعتقد أن ابن رشد دونهما بعد محنته بهدف إعلان براءته من الإلحاد والمروق، وبرغم توفيقه فى التوفيق بين الدين والفلسفة. إلا ان القيمة المنهجية والنزعة العلمية فيهما دون مستوى مصنفاته الفلسفية السابقة. ولعل ذلك راجع إلى حساسية الموضوع وطبيعة المناخ الفكرى المثبط وأزمته الشخصية.

يغلب على منهج المعالجة فى «مناهج الأدلة» الطابع الفقهى على الطابع الفلسفى؛ فحين هاجم المتكلمة اتبع نفس منهجهم فى الجدل السجالى. على أن المعالجة عموما لا تخلو من بصمات منهجه العام المؤسس على البرهان.

يحمل ابن رشد على علم الكلام عموما، ويختص الأشعرية بضراوة الانتقاد ويخفف من لدوعته بالنسبة للمعتزلة، وكذلك كان الحال مع الباطنية والحشوية. ونفسر ذلك بعدائه للغزالي الأشعرى، وأخذه عن المعتزلة فى بعض المسائل، وتعاطفه المستبطن مع الباطنية، واعتباره الحشوية من ضحايا الغزالي.

بخصوص الغزالي والأشعرية؛ لم يقدم ابن رشد جديدا يذكر يضاف إلى حملته عليهم فى كتبه السابقة. اللهم إلا تنبيهاته إلى خطورة ذيوخ مذهبهم وانتشاره^(١).

ويأخذ عليهم الأخذ «بالتأويل»- برغم تعويله على المنهج ذاته- بذريعة أن النصوص الدينية يمكن من خلالها الوصول إلى الإيمان مباشرة^(٢). ومن ثم نعى عليهم هشاشة تأويلهم التى لا تتفق مع العقل أو النقل، ويعلن عن منهجه الذى حدده بالبحث عن «مقاصد الشريعة» التى يمكن الوقوف عليها من ظاهر الشرع متأثرا فى ذلك بمذهب ابن حزم الظاهرى^(٣).

أما المعتزلة؛ فلم يرد ذكرهم فى الكتاب الا لماما؛ برغم الأخذ ببعض معتقداتهم.

وإذ رفض المنهج العرفانى عند الباطنية فقد تعاطف معهم دونما إفصاح خوفا وتقية، وبرر تقاعسه عن إدانتهم بأن منهجهم ذوقى لا يمكن مقارعته بالأدلة^(٤).

(١) ابن رشد كشف مناهج الادلة فى عقائد الملة، ص ٢٠٧ القاهرة ١٩٥٥.

(٢) نفسه، ص ١٤٨.

(٣) حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ١، ص ٩٠.

(٤) نفسه، ص ٢٧.

نفس الحكم يقال بالنسبة لموقفه من الحشوية؛ فلم يحمل عليهم بقدر ما أبدى من اتفاق معهم فى بعض المسائل^(١). وربما كان لتأثره بمذهب ابن حزم دخل فى ذلك، وربما خفف من انتقاد مذهبهم لاسترضاء الفقهاء الذين تعاظم نفوذهم وكانوا من وراء محنته. إزاء تلك المواقف المائعة لابن رشد انتقد أحد الباحثين النابيين كتابه هذا على أساس أن عقيدة ابن رشد لا تختلف كثيرا عن اعتقادات من حمل عليهم^(٢). كما انه سكت عن بعض المسائل الهامة ولم يفرد لها حيزا فى كتابه كما هو الحال بالنسبة لموضوع الإمامة^(٣).

وإذ تؤيد الباحث فى ملاحظته الأولى؛ نرى أن الانتقاد الثانى الخاص بالإمامة ليس له ما يبرره إذا ما وضعنا فى الاعتبار حساسية موضوع قد يدخله فى ورطة مع السلطة الحاكمة؛ خصوصا وأنا نعتقد بميله الشخصى إلى المفهوم الشيعى للإمامة، وهو أمر يزيد من حملة الفقهاء ضده، وحسبه الإلحاح على مبدأ العدل^(٤) فى هذا الكتاب وغيره من مؤلفاته؛ بما يشى بموقفه المعارض للسلطة؛ وهو أمر سنوليه عناية خاصة فى موضعه من الدراسة.

أما عن كتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» فيعرض فيه لقضية غاية فى الأهمية وهى الصلة بين العقيدة والفلسفة أو بين الدين والعلم، وهى قضية كانت ولا تزال مثارة سواء على المستوى الدينى أو المستوى العلمى أو المستوى السياسى، وقد بلغ الجدل حولها ذروته فى زمن ابن رشد وحسبت لصالح الفقهاء الذين اعتبروا العلوم الشرعية وحدها هى «العلم النافع» وما عداها ليس بعلم، وكان ذلك من أسباب وتجليات تدهور الفكر الإسلامى.

ويشئ عنوان الكتاب بأنه كتب من لدن ابن رشد ليثبت وثوق الصلة بين الدين والعلم، وأن اتهامه بالزندقة لكونه فيلسوفا أمر يتعارض مع جوهر الدين أصلا، لذلك كان من بين الدوافع لكتابة هذا الكتاب إعلان صك براءته.

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٤٩ .

(٢) انظر : حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٢٧ .

(٣) نفسه، ص ١٤٣ .

(٤) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٣٤، ١٢٣٧ .

يشى العنوان أيضا بأن رأى ابن رشد فى هذه القضية هو القول الفصل فيها وهو أمر يتعارض مع فكره المنفتح الذى لا يصادر على آراء الآخرين وأن الطريق إلى «اليقين» مفتوح للجميع شريطة التسلح بالبرهان.

وفى ذكر ابن رشد كلمة «الشريعة» كدلالة على الدين ما ينم عن سوء فهم، فالدين بداهة عقيدة وشريعة والخلاف فى الشريعة مقبول ومبرر أما الخلاف حول العقيدة فهو الذى يفضى إما إلى الإيمان أو إلى الكفر.

على كل حال؛ اتبع ابن رشد فى منهجه البرهانى ما يخدم طرفى القضية، أى الدين والفلسفة؛ اذ عول على فهم الدين بطريقة الفلاسفة، كما تسلح بالمفهوم القرآنى للعلم لأثبات جدوى الفلسفة. وبهذه الطريقة أثبت أن الدين يحض على التعليم عن طريق النظر فى الموجودات لمعرفة الخالق^(١) وان طرائق الفلاسفة لا تمس الدين من قريب أو بعيد ومن ثم فكلاهما معا على حق طالما اتحدت غاياتهما فى معرفة اليقين^(٢)، ويرى أن القياس الشرعى لا يتعارض مع القياس العقلى، وان «التأويل» قاسم مشترك بين الدين والحكمة، وعن طريقتهما معا يمكن معرفة مقاصد الدين^(٣)، فلا إيمان بدون برهان^(٤). لذلك يحمل على الفقهاء وعلى رأسهم الغزالى تكفيرهم الحكماء ولأن مناهجهم ومقاصدهم ليست من الدين فى شئ^(٥).

ويرى بعض الدارسين ان ابن رشد فى توفيقه بين الدين والفلسفة لم يكن مبدعا إذ سبقه إخوان الصفا فى هذا المجال^(٦). كما أن خطابه بعامة اقرب إلى الأصولية وأبعد ما يكون عن الفلسفة^(٧) وعندنا ان الأمر جد مختلف فأخوان الصفا أناطوا بالفلسفة «تنقية الدين من الجهالات» ولم يستهدفوا التوفيق بينه وبين الفلسفة أما عن تعويل ابن رشد على المنهج الأصولى فله ما يبرره خصوصا إذا ما أدركنا أن خطابه كان موجها للفقهاء وليس إلى الفلاسفة ومهما يكن من أمر فحسب ابن رشد توفيقه فى إثبات صحة أطروحاته عن طريق البرهان والاستدلال^(٨).

(١) ابن رشد فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ص

١٠، القاهرة ١٣١٩ هـ.

(٢) نفسه، ص ٣١، ٣٢.

(٣) نفسه، ص ٥.

(٤) نفسه، ص ٢٨.

(٥) نفسه، ص ٤٣.

(٦) انظر: حسن حنفى المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ١، ص ٢٧١.

(٧) نفسه، ص ٢٤٢.

(٨) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص ٢٦٦.

تلك هى أهم مؤلفات ابن رشد فى الفلسفة والعقيدة، وقد عرضنا لمحتواها - ولو فى إيجاز - بهدف استخلاص منهجه وأدواته التى وظفها حين قدم منظومته الفلسفية. فماذا عن منهجية ابن رشد؟

لم يخطئ أحد مشاهير الدارسين حين ذهب إلى أن إشكالية المنهج مثلت الشغل الشاغل لابن رشد؛ فكانت كتبه جميعا بمثابة مقالات فى المنهج^(١).

أما عن منهجه المستفاد من كتاباته؛ فقد اختلف الدارسون فى رصده؛ إذ منهم من ذهب إلى أن ابن رشد اقتفى - منهجيا - أثر أرسطو^(٢) ومنهم من زعم توصله إلى منهج «تاريخية المعرفة»^(٣) ومنهم من قال بأن منهجه أقرب ما يكون إلى «التحليل الأكسيومى» أو «العقلانية الواقعية»^(٤).

وعندنا أنه عول على مناهج متعددة بتعدد الموضوعات التى درسها؛ فقد استخدم البرهان القائم على الحس والتجريب والنظر. متأثرا فى ذلك بأرسطو. كما افاد من الأصوليين فى التعويل على النقد والاستدلال والتأويل، ولم يجد غضاضة فى الاستناد إلى السماء؛ وإن رفض التقليد والحدس الصوفى.

يقول ابن رشد بصدد التجريب «يظهر عند التأمل أن جل المعقولات إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولا والتخيل ثانيا»^(٥). ويشى هذا القول بأن التجريب عنده يتعلق بالطبيعيات وأن المعرفة الناتجة عنها يمكن أن تتحول إلى معقولات نظرية بفعل التأمل والتخيل، وفى هذا الصدد وضع ابن رشد اعتبارا لدور العقل لأنه أداة هذا التحول. وفى قوله أن العلم النظرى المستفاد من التجربة الحسية يمكن أن يتغير بتغير ادراك المحسوسات؛ ما ينم عن نزعة مادية فى التفكير؛ إذ نظر إلى المحسوسات باعتبارها أساسا للعلم النظرى.

يقول ابن رشد «يظهر أن وجود المعقولات تابع للتغير الموجود فى الحس والتخيل اتباعا ذاتيا»^(٦) وتشى هذه العبارة أيضا بأهمية العلم النظرى «التخيل» كأساس للمعرفة من حيث إعطائه ذات الأهمية التى أعطاها للحس.

(١) نفسه، ص ٢٦٩

(٢) انظر : محمد أركون : المرجع السابق، ص ٥

(٣) انظر : طيب تيزنى: المرجع السابق ص ٢٦٩

(٤) انظر : محمد عابد الجابرى: نحن والتراث، ص ٢٦٨، ٢٨٢

(٥) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس : ص ٩ ، ١٠ ، القاهرة ١٩٥٠

(٦) نفسه، ص ٧٩ ، ٨٠

ولما كان العقل أداة المعرفة الحسية فى الوصول إلى «اليقين»^(١) حيث يتم التزاوج بين الحس والتخيل عن طريقه - فقد أجله ابن رشد وأناطه بالبرهان عن طريق النظر فى العلل والأسباب^(٢).

لذلك اعتبر ابن رشد القياس العقلى أداة للبرهان . يقول «إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستخراجه منه فهذا هو القياس العقلى الذى هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهاناً»^(٣).

إعتبر ابن رشد التأويل أداة من أدوات البرهان أيضاً «فكل ما أدى اليه البرهان وخالفه الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل»^(٤).

وفى أخذه بالتأويل ما ينم عن انفتاح فلسفة لتستوعب ما يجد فى الواقع من معطيات؛ ومن هنا لم يصادر ابن رشد على آراء ورؤى الآخرين طالما قدموا بصدد مبررات علمية أو عقلية؛ لكن لا يقبل أى خطاب «لم يتخذ طريق البرهان العقلى»^(٥) سواء كان سمعياً أو حدسياً. لذلك رفض تأويلات المتكلمة لأنها ليست برهانية بل هى تأويلات جدالية^(٦).

وإذ يرفض ابن رشد المعرفة الحدسية؛ فقد اعترف بصدق الوحي لأن «العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل»^(٧).

على أن المعرفة الحدسية المؤسسة على النظر تعد أمراً مقبولاً^(٨) لأنها تختلف عن تلك الناتجة عن التنسك والزهد؛ لأنها فى نظر ابن رشد مرتبطة بالتجربة الخاصة للمتسكك وليس عامة الناس^(٩). أخذ ابن رشد عن الأصوليين طريقتهم فى «الاستدلال» متأثراً فى ذلك بابن حزم رغم ظاهريته^(١٠) كما عول على «النقد» و«الاستنباط» باعتباره فقيهاً. وهذا يعنى فى

(١) ابن رشد : فصل المقال، ص ٧ .

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ٣٣ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال، ص ٣ .

(٤) نفسه، ص ٢٨ .

(٥) نفسه، ص ٣٧ .

(٦) نفسه، ص ١٦ .

(٧) ابن رشد تهافت، ص ٤٢٨ .

(٨) Renan: Op.cit. p. 127 .

(٩) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٤٩ .

(١٠) محمد عابد الجابري: تكوين، ص ٣١٨ .

التحليل الأخير أن ابن رشد اعتمد مناهج متنوعة، وظف كلا منها في المجال المعرفي الملائم. والسؤال هو إلى أى مدى عول ابن رشد على هذه المناهج فى نقده للتيارات الفكرية فى عصره أولا، وفى صياغة نسقه الفلسفى أخيرا؟

بخصوص الشق الأول من السؤال؛ تعرض ابن رشد بالنقد لخطابات المتكلمة والحشوية والمتصوفة والباطنية والفلاسفة السابقين والمعاصرين.

أما المتكلمة الأشعرية فقد حمل عليهم لأن «معارفهم سوفسطائية»^(١) وخص الغزالي بالانتقاد اللاذع فاعتبره مرتدا عن الفلسفة^(٢) التى لم يعرف عنها أكثر مما اقتبس من الفارابى وابن سينا^(٣) كما ندد بتصوفه مستعينا بأرسطو فى تنفيد حججه^(٤) ومع ذلك أبدى إعجابا بفقهه الذى أودعه كتاب «المستصفى»^(٥).

أما المتكلمة من المعتزلة فقد خصهم بنقد هين لأنه اعتمد على كتاباتهم فى إثبات السببية ونفى الصفات والقول بالعدل^(٦) وبنفس الدرجة انتقد الحشوية وعول على قولهم فى الأخذ بالظاهر^(٧) إلا أنه أخذ عليهم تحجرهم فى قراءة النصوص الدينية فأصبحوا لذلك «مقصرين عن مقصود الشرع»^(٨).

أما الصوفية فقد انتقد منهجهم الحدسى الذى أخذ به الغزالي وابن سينا حسب تصويره.

وبرغم نقده للباطنية تعاطف معهم؛ ربما لقناعته بصحة موقفهم السياسى؛ وإن لم يفصح عن ذلك صراحة.

فبرغم اختلافه معهم فكريا، امتدح أفكارهم وذهب إلى أن «الله أنعم عليهم بفهم شريعته واتباع سنته وأطلعهم على مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالته»^(٩).

(١) فصل المقال: ص ٣٤ .

(٢) دى لاسى: المرجع السابق ص ٢٦١ .

(٣) عاطف العراقى : المرجع السابق، ص ٩٦ .

(٤) نفسه، ص ٩٨ .

(٥) حسن حنفى : المرجع السابق مجلدا، قسم ٣، ص ٢٢١ .

(٦) نفسه، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٥١، ١٦٨ .

(٧) حسن حنفى : الاشتباه فى فكر ابن رشد، ص ١٢٤ .

(٨) مناهج الأدلة، ص ١٣٥ .

(٩) حسن حنفى : من النقل إلى الابداع، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٢٢، ١٢٣ .

أما عن موقفه من المشائين المسلمين؛ فقد تطف في هجومه على الفارابي لا لشيء إلا أنه تأثر بفلسفته، وإن عاب عليه قصوره في فهم أرسطو^(١) وأخذ بنظرية الفيض التي هي في نظره محض خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين^(٢) أما ابن سينا فكانت حملة ابن رشد عليه أقسى وأعنف لأن سقطاته في نظره أخطر وأفدح^(٣) وهذا راجع إلى أخذ ابن سينا بمنهج الأشعرية في إثبات وجود «المبدأ الأول»^(٤) لذلك اعتبره مشوها لفلسفة أرسطو التي أخذ بالكثير من جوانبها فأصبح علم «المعلم الأول» لذلك ظنيا^(٥).

ونعتقد أن انتقاد ابن رشد لابن سينا بدرجة أعنف من نقده للفارابي يرجع إلى سبب آخر مضمّر ومسكوت عنه من قبل ابن رشد؛ فحواء أن ابن سينا في نظره كان أشعريا بينما؛ كان الفارابي شيعيا إثني عشريا، ومعلوم أن ابن رشد تعاطف مع الشيعة إن لم يكن متشيعا كما يوحى إلينا.

ولعل هذا يفسر تطفه في نقد ابن باجة وابن طفيل برغم تصوفهما؛ إذ كان هذا التصوف - كما نؤكد - تصوفا عرفانيا شيعيا مغايرا تماما لتصوف أهل السنة. أما ابن طفيل فقد سكت عن انتقاده ربما للصدقة التي جمعت بينهما، أو لإدراكه وتقديره لتأثير الظروف العصيبة التي ألمت بهما معا؛ فلم يستطع التعبير عن مكنونات معتقده، ولجأ إلى «الرمز» خوفا وتقية.

كما كان انتقاده ابن باجة لا يتعلق بأفكار الأخير بقدر جنوحه نحو الانعزال و «التوحد»^(٦). لذلك أخذ بالكثير من أفكار ابن باجة^(٧) وإن خالفه في نهج حياته.

وما نود توكيده هو أن ابن رشد أفاد من فكر كل من توجه إليهم بالنقد، ووضع هذا الفكر السابق والمعاصر له في الاعتبار حين صاغ مذهبه الفلسفي.

فماذا عن فلسفة ابن رشد، وإلى أي مدى اتسم نسقه الفلسفي بالانسجام؟

(١) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٩٤ .

(٢) فصل المقال، ص ٣٣ .

(٣) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٩٤ .

(٤) فصل المقال، ص ٣٣ .

(٥) تهافت التهافت، ص ١٨٢ .

(٦) دى لاسي: المرجع السابق، ص ٢٦٠ .

(٧) دى بور : المرجع السابق، ص ٣٩٥ .

يمكن تقديم تصور أولى «بانورامى» عن النسق الرشدى؛ مفاده التعويل الكامل على العقل، فبرغم تعدد مناهجه إلا انه غلف حصادها جميعا بمسحة عقلانية قحة، فيفضل العقل تتحول المعرفة الحسية إلى تصورات عقلانية برهانية ونظرية. فإذا انطلقت معرفته من العالم المادى - وفى ذلك نقلة معرفية كبرى - فلا قيمة لهذه المعرفة فى حد ذاتها اللهم إلا بعد تحويلها إلى معقولات. تأسيسا على سلطان العقل أيضا نظر إلى العالم العلوى «عالم الأفلاك» فاعتبرها عقولا على درجات تراتبية يقود ادناها إلى العالم المادى، ويسمو أعلاها إلى «الموجود الاول» وإن لم يهمل الوحى فى معرفة «الموجود الاول».

فعنده ان هذا الوحى تجرى عقلنته؛ فلا إيمان بدون برهان، والحق الفلسفى لا يتعارض مع «الحق» العقيدى؛ «بل يوافقه ويشهد له»^(١).

تلك هى رؤية ابن رشد الفلسفية فى إيجاز شديد؛ فلنحاول طرحها بقدر من التفصيل والشرح.

ولنبدأ بتصوره للعقل باعتباره أداة المعرفة والركن الرئيس للنسق الفلسفى الرشدى.

يميز ابن رشد بين عدد من العقول؛ أسماها درجة هو «العقل الهولانى» الذى هو جزء من نفس كلية عليا، هى فى نظره مناط الحياة وهى الخالدة بعد موت الانسان. وتأسيسا على ذلك يرى أن العقل الهولانى هو أرقى جزء فى النفس، وهو مثلاً لا يعتره الفساد؛ بل هو أزل شأنه شأن العقول المفارقة أى «عقول الأفلاك».

إلى جانب العقل الهولانى يوجد «عقل بالفعل» مؤهل للاتصال بالعقل الفعال الذى هو عقل الفلك الأخير. الذى يتلقى منه المعرفة التى تتحول إلى «عقل مستفاد» - أما العقل بالفعل أو «المنفعل» فهو مرتبط بوجود الإنسان - ومن ثم يفنى بفنائها على عكس «العقل المستفاد» الذى يتسم الأزلية وعدم التغير^(٢).

وعند ابن رشد أن هذه العقول جميعا تجمعها وحدة تتسم بالكمال شأنها فى ذلك شأن عقول الأفلاك^(٣) وتأسيسا على ذلك يرى أن المعرفة العقلية تتجلى فيها الوحدة والكمال بالمثل.

(١) فصل المقال، ص ٥٥ .

(٢) دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٦٢، ٢٦٣ .

(٣) بالنشأ : المرجع السابق، ص ٣٦٠ .

أما عن العالم المادى فهو مصدر المعرفة المحسوسة، وبواسطة العقل «التخيل» - حسب اصطلاح ابن رشد - تتحول المعرفة الحسية إلى معقولات جزئية؛ تتحول بدورها عن طريق «التأمل» إلى كليات، وهذه الكليات فى نظره لا تتسم بالثبات بل هى خاضعة للتغير نتيجة التفسير القائم على الحركة فى العالم المادى^(١).

يعتقد أحد الباحثين ان ابن رشد جعل المعرفة الحسية أساس الإدراك، وأنه أخضعها للتغير بتأثير الحركة والزمان؛ لذلك يرى أن ابن رشد توصل لذلك إلى نظرية فى المعرفة مادية وعلمية ذات بعد جدلى^(٢).

وعندنا أن هذا الزعم ينطوى على قدر كبير من المبالغة؛ لا لشيء إلا لان هذه المعرفة الحسية لا قيمة لها فى حد ذاتها، بل تكتسى هذه القيمة نتيجة دور «العقل المنفعل» فى تحويلها إلى معرفة جزئية، ثم إلى كليات. كما أن هذه الكليات نفسها خاضعة للتغير مما يفترض فى مصداقيتها ولا تتأكد هذه المصادقية إلا بعد اتصال «العقل المنفعل» بالعقل الضعال.

ومع ذلك تكتسى نظرية ابن رشد بعدا ماديا؛ وذلك من خلال رؤيته للمادة؛ فهى فى نظره «هيولى» و «صورة»، والهيولى يحوى داخله كل الصور، لكن الأخيرة لا تصدر عن الأولى بفعل قوة ذاتية كامنة فيها بل تصدر هذه الصور عن طريق «الموجود الاول» الذى يخرجها من مكانها فى «الهيولى» فيحولها من القوة إلى الفعل^(٣). ومن هنا يسقط الزعم بأن ابن رشد فطن إلى حقيقة كون العالم المادى يحمل قوانينه فى ذاته^(٤).

يخطئ أيضا من تصور أن ابن رشد قال بوحدة الوجود. فالوجود -فى نظر الباحث- يجمع بين وحدة العقول ووحدة عقول الأفلاك

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ٧٩، ٨٠ القاهرة ١٩٥٠ .

(٢) انظر : طيب تيزينى : المرجع السابق، ص ٣٦٠ .

(٣) بالنثيا : المرجع السابق، ص ٣٥٩، ٣٦٠ .

(٤) انظر : طيب تيزينى : المرجع السابق، ص ٣٦٥، ٣٨٨ .

والموجود الأول حيث ينتظمها جميعا نظام قائم على الحركة والتوليد^(١). صحيح ان ابن رشد قال بأزلية العالم المادى ووحدته^(٢) كما توصل إلى وحدة عقول الإنسان ووحدة عقول الأفلاك؛ لكنه لم يقل بتوحيدها جميعا مع «الموجود الاول».

أما عن عالم الأفلاك - فى نظرية ابن رشد - فقد أفاد فى صياغته من تبخره وتعمقه فى علم الفلك؛ حيث رفض المقولات اللاهوتية فى هذا الصدد. كما انتقد التصورات الأفلاطونية المحدثّة عن نظرية الفيض، وعول على العلم النظرى وتقديره للعقل فى تقديم تصوره الجديد. إذ يرى أن الأفلاك عقول مترتبة داخل صورها، يحرك أعلاها أدناها حتى الفلك الأخير وهو فلك القمر^(٣). كما قال بوحدة تجمع سائر عقول الأفلاك، كذا توحيدها مع وحدة العقول، وأخيرا توحد الوجودين مع وحدة العالم المادى لكنه لم يقل بتوحد هذا الكل المتوحد بالموجود الأول كما هو الحال عند المتصوفة، ومعلوم ان ابن رشد حمل على التصوف ومنهجه الحدسى كما أوضحنا سلفا.

ولعل هذا الاستطراد يقودنا إلى نظرية ابن رشد عن «الموجود الاول». وفى هذا الصدد يرى أنه مفارق ومنزه، لكن إدراكه ممكن عن طريق العقل وعن طريق السماع وكلاهما يقود إلى اليقين. أما عن طريق العقل فيتم وفق قانون «العلية» حيث يمكن معرفة الصانع بتأمل ما صنع فيتحول الموجود الاول إلى صورة فى الذهن^(٤) وذلك بتعقل الموجودات من أدنى إلى أعلى فكل أعلى علة للأدنى^(٥) ومن ثم يصبح الموجود الأول علة لجميع الموجودات^(٦).

(١) انظر : نايف بللوز: المرجع السابق، ص ٣١ .

(٢) يشكك أحد الدارسين فى قول ابن رشد بوحدة وأزلية العالم المادى لأن حججه فى هذا الصدد ليست حججا برهانية. حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ٢، ص ٥٢٧. كما يشكك الباحث نفسه فى القول بمادية فلسفية عند ابن رشد؛ على أساس رفضه لفكرة الخلق الطبيعى ودفاعه عن نظرية الخلق التقليدية. انظر : حسن حنفى : نفسه، مجلد ١، قسم ٣، ص ١٨٤. وعندنا أن هذا الحكم لم يضع صاحبه فى الاعتبار تأثير المصادر اللاهوتية فى عدم إفصاح ابن رشد عن الكثير من معتقدهات المضمرة، ومع ذلك تؤكد نصوصه جميعا القول بأزلية العالم المادى ووحدته .

(٣) بالنتنثيا : المرجع السابق، ص ٣٥٩ .

(٤) دى بور: المرجع السابق، ص ٣٩٨، ٣٩٩ .

(٥) تهافت التهافت، ص ٣٠٨، ٣٠٩ .

(٦) نفسه، ص ٣٣٤ .

تلك هى معالم الفلسفة الرشدية التى أثارت المزيد من الجدل بين الباحثين، ولا أقل من تعقيب نقدى لإلقاء مزيد من الضوء على النسق الرشدى نوجزه فيما يلى:

أولاً: أن ابن رشد تأثر بالنسق الأرسطى إلى الحدود التى لا توقعه فى المحذور؛ ومع ذلك جرى تكفيره ودمغت فلسفته بالإلحاد.

ثانياً: تأثر ابن رشد بالنسقين الفارابى والسينوى؛ برغم تحامله عليهما. ولا غرو فقد نهل الفلاسفة الثلاثة من أرسطو، كما وضعوا جميعاً فى اعتبارهم معطيات عصورهم التى صادرت على التفلسف بدرجة أو بأخرى.

ولعل ذلك كان من أسباب عدم اتساق أنساقهم؛ وإن كان النسق الرشدى أكثرها تجانسا بتأثير عقلانيته المفرطة.

ثالثاً: برغم إنكار ابن رشد نظرية الفيض؛ فقد ظهرت بصماتها فى منظومته؛ من حيث تراتب العوالم الثلاثة من جهة، وإمكانية الاتصال بالموجود الأول من جهة أخرى.

رابعاً: برغم تعاضم دور المصادر اللاهوتية؛ كان ابن رشد أكثر فلاسفة الإسلام جرأة حين أعلن صراحة عن اعتقاده بأزلية العالم المادى.

خامساً: يظل النسق الرشدى أكثر الأنساق جدة - وإن كان حظ الجميع منها محدوداً - من حيث القول بوحدة الوجود نظرياً كبديل لوحدة الوجود الصوفية التى تقتصر إلى المعرفة النظرية وتعول على العرفان الإشراقى.

سادساً: تفرد ابن رشد عن سائر فلاسفة الإسلام فى توفيقه بين الدين والفلسفة بمنطق عقلانى؛ برغم تعويله كثيراً على «التأويل» الذى يعد فى بعض الأحيان تسويحاً وتبريراً أكثر منه برهاناً.

سابعاً: تفرد ابن رشد بتقديم منظومة متسقة ومقبولة منطقياً أعطت قيمة لكل من العوالم الثلاثة - الطبيعة والعقول والعالم العلوى كل - على حده وربطها جميعاً بخيط عقلانى.

فماذا عن فلسفته العملية؟

لم يفرد ابن رشد كتباً بعينها تحمل رسالة مباشرة للإصلاح السياسى والاجتماعى والثقافى، كما هو حال الفارابى مثلاً، ولم نقف على شروح له لكتاب «السياسة» لأرسطو.

وربما حالت المحاذير السياسية والدينية دون ذلك. وبرغم هذا التقصير فقد كان ابن رشد صاحب مشروع وردت أفكاره في ثنايا مؤلفاته؛ بحيث يمكن للباحث النابه أن يفتن إليها ويقف عليها.

عاش ابن رشد في مجتمع مزقته إلحاح السياسية من أجل الصراع على السلطة، والمحن العسكرية بعد تعاظم حركة «الاسترداد» النصرانية في الأندلس واجتاحته الجوائح^(١) والازمات الاقتصادية من جراء نظام الإقطاع المنكفئ، وتفشى الاحتكار والربا وتزييف العملة وما شابه. كما شاعت النزعات الانفصالية الإقليمية والنعرات العصبية والعنصرية التي افضت إلى الكثير من الأمراض الاجتماعية. كما عمل الصراع المذهبي عمله في اذكاء نيران التعصب والفرقة، وتعاظم نفوذ التيارات المحافظة؛ فاخترق الفكر الحر وقاسى أربابه الأمرين.

بديهى أن يكابد ابن رشد هذه المشكلات؛ برغم حياته المترفة وامتهانه الطب وتولييه وظائف القضاء.

ونستطيع أن نقف على موقفه من هذه المشكلات سواء في فلسفته العامة أو في فقهه -على وجه الخصوص- بما يوضح رؤيته للإصلاح الدينى والاجتماعى؛ بله السياسى أيضا ولو عن طريق الرمز والاشارة.

لم يكن ابن رشد - كسلفه ابن باجه ومعاصره ابن طفيل - يبحث في فلسفته عن طريق للخلاص الفردى؛ لذلك انتقدهما معا تأسيسا على موقفه المغاير برغم تأثره بهما في مجال الفكر النظرى.

لقد تأثر بأستاذه أرسطو حين قال إن السعادة لا تتحقق إلا في مجتمع مدنى، وأن الإنسان حيوان إجتماعى بالفطرة، وأن المكتسب يمكن أن يتحول إلى فطرى بممارسة الحياة العملية وليس بالانعزال، وأن العمل قيمة ألحت عليها العقيدة طالما كانت رسالة الإنسان في الحياة هي القيام بشئون العمران، ولعل هذا يفسر حملته على التشردم السياسى والإقليمى والقبلى فاعتبر الاقاليم الواقعة تحت زعامات عنصرية أو طائفية «مدنا منزلية سريعة البوار»^(٢) وإذ عاب عليه البعض عدم اهتمامه بالإنسان كفرد^(٣) أو انحيازه للخاصة دون العامة^(٤)؛ فذلك في ظنى محض افتراء ذلك أن ابن رشد - نتيجة تفاقم

(١) انظر : بداية المجتهد ج٢، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٢) نايف بللوز : المرجع السابق، ص ٢٨ .

(٣) انظر : دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٦١ .

(٤) انظر : حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣ ، قسم ١، ص ١٢٧ .

مشكلات عصره - وجه خطابه الإصلاحى للمجتمع أساسا؛ إذ لا يمكن إصلاح الفرد فى مجتمع فاسد. ومع ذلك أعطى للإنسان الفرد قيمة تتجاوز أرسطو الذى اعترف بالعبودية وجعلها ضرورة إجتماعية. وما كان له أن ينحاز للخاصة على حساب العامة؛ بل إنه ندد بالخاصة على المستوى الاجتماعى؛ كما سنوضح بعد قليل. أما حكره العلم على الخاصة فأمر له مغزاه عند ابن رشد؛ فالعوام وقعوا فى فخاخ الخاصة من الفقهاء الذين طالما استجاشوهم للبطش بالمفكرين الأحرار. لذلك استهدف الفقهاء فى حملته؛ كما سنوضح بعد قليل أيضا. كما كانوا ضحية «الدروشة» الصوفية بتهويماتها الخرافية. لذلك حمل على التصوف الطرقى وندد بمنهج المتصوفة الحدسى الظنى.

لذلك كان انحيازه للعقل وإناطته بإدراك سائر المعارف بمثابة دعوة للتتوير^(١). وفى عقده وفاقا بين الدين والعلم ما يوحى بمحاولة سحب البساط من تحت أقدام الفقهاء الذين تاجروا بالدين ووظفوه فى تضليل العوام، لقد حاول تحرير العوام من ضلالات الفقهاء عن طريق إناطتهم بالعمل ليس إلا. ولا غرو إذ استعان بالدين لتمجيد قيمة العمل رابطاً بينهما معا وبين الأخلاق^(٢) فاحترم طاقات الإنسان البدنية والعقلية ومجد الحياة الواقعية فى مجتمع مدنى يحترم إبداعات الإنسان فى سائر المجالات.

ومن هنا كانت حملته الضارية على القوى المتحكمة فى الاقتصاد؛ ومن ثم فى الفكر. دليلنا فى ذلك تنديده بالإقطاع كنمط إنتاج يتيح للأقلية التحكم فى رقاب الاغلبية^(٣) كما دعا إلى تحرير المرأة لأن قدراتها ليست أقل من قدرات الرجل^(٤) بحال من الأحوال.

وينم فقههه عن عديد من الشواهد الدالة فى هذا المجال^(٥) وعاب على مجتمعه تفاقم ظاهرة الرق ودعا إلى عتقه ما أمكن حسب موجبات الشريعة^(٦)، وموحيات الأخلاق^(٧).

(١) نايف بللوز : المرجع السابق، ص ٣٢

(٢) نفسه، ص ٢٨

(٣) محمود اسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ٢٦٤ الكويت ١٩٨٨

(٤) نفسه، ص ٢٦٤، ٢٦٥

(٥) راجع على سبيل المثال رؤية فى مسألة الخلع

انظر : بداية المجتهد، ج ٢، ص ٥٥ وما بعدها

(٦) نفسه ، ص ٣٠٦ وما بعدها

(٧) دى بور : المرجع السابق، ص ٤٠٣

وتتميز الاخلاق عند ابن رشد بالانعتاق من إسار النص والسماع إلى نطاق العقل والمجتمع^(١) ومن إطار السجية والفترة إلى إطار الاكتساب. كما ألح على قضية العدل الإجتماعى متأثرا فى ذلك بالمعتزلة، رابطا بين العدل و المعرفة بما يؤكد فطنته إلى مسألة «الوعى الإجتماعى»^(٢).

ويرى بعض الدارسين أن ابن رشد فى فلسفته العامة كان نصيرا للسلاطين وذلك بتكريسه سياسة الأمر الواقع^(٣) ويبدو أنه استنتج هذا الحكم من نص لابن رشد يتعلق بسياق فكرى وليس فى سياق سياسى إجتماعى يقول ابن رشد^(٤) «إن طبائع الناس متفاضلة فى التصديق؛ فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطابية.. الخ» حيث لم يجد ابن رشد غضاضة فى ترك كل اتجاه على حاله شريطة تعضيد أفكاره بالبرهان.

ونستخلص من هذا النص وجهها آخر من وجوه تميز ابن رشد كفيلسوف متسامح لا يصادر على رأى الآخر. وتلك سنة محمودة تتم عن بعد إنسانى عام فى فلسفة ابن رشد العملية؛ إذ اهتم بالإنسان فى عموميته مستهدفا الإصلاح عن طريق التتوير، على أساس أن حرية الإنسان منوطة بدرجة وعيه الذى هو نتاج معارفه^(٥).

ومن هنا أكد ابن رشد على فضيلة قبول كافة الاتجاهات الفكرية؛ شريطة إستنادها إلى البرهان، يستوى فى موقفه هذا سائر أنواع المعرفة وكافة اجناس الفكر، موروثة كان أم وافدا^(٦) يقول فى هذا الصدد «يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة المشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كان فيها شروط الصحة».

(١) نفسه، ص ٤٠٤ .

R osental: Averroes commentary on Plato's Republic, I p. (٢)
p IIIseq, Cambridge, 1969

(٣) انظر : حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ١ ، قسم ٣ ، ص ٢٢.

(٤) فصل المقال، ص ٣١ .

(٥) بركات محمد مراد : المرجع السابق، ص ١٦٦

(٦) فصل المقال، ص؛

وبرغم هذه الرؤية المستتيرة يشكك أحد الدارسين فى موقف ابن رشد من السلطة، فيذهب إلى أن فلسفته عموما توحى بمهادنة لها مدلا على ذلك بإغفاله التعرض لموضوع «الإمامة» .

صحيح ان ابن رشد سكت عن ذكر هذا الموضوع رغم أهميته .

لكن هذا الصمت لا يتخذ ذريعة للحكم بانحيازه للسلطة أو على الأقل مهاونته لها، إذ يدل الكثير من الشواهد على موقفه الراض والمعارض وذلك من خلال إلحاحه على مفهوم العدل هذا فضلا عن تلميحاته وإشاراته العديدة إلى أن العدالة مفتقدة فى عصره .

ولم يكن بوسعه تقديم المزيد من الإفصاح فى ظل سلطة عاتية اكتوى بنيرانها، وعندنا أن ابن رشد كان يضرر ميلا للتشيع فكريا^(٢) بما يوحى بشئ من التشيع سياسيا لا نستطيع الجزم بتوكيده وفى ذات الوقت عمد من خلال خطابه الفلسفى العام إلى ترشيد السلطة القائمة لتحقيق السعادة للحكام والمحكومين فى آن^(٣) .

خاتمة القول: أن فلسفة ابن رشد فى التحليل الأخير - فلسفة عقلانية تنويرية تقدمية - إن جاز التعبير - سواء فى بنيتها الفكرية المتسقة بالقياس لمنظومات سابقية ومعاصرية أو فى طابعها الإصلاحى الاجتماعى والسياسى لذلك لم يخطئ أحد كبار الدارسين حين نعتها بأنها «فلسفة نهوض وصعود»^(٤) ومهما يكن الأمر فلا مشقة فى أن الفلسفة الرشدية تجاوزت عصرها ولم تجد مع ذلك من يتبناها سياسيا لتحويل مضمونها إلى حقائق عيانية، بل على العكس لاقت معارضة شديدة سواء فى زمن مبدعها أو فيما تلاه من عصور، لذلك أصاب من قال إنها مرت فى سماء العالم الإسلامى كسحابة صيف عابرة^(٥) لا لقصور يشوبها بل لسيادة الإقطاعية العسكرية بأبنيتها الاجتماعية والفكرية.^(٦)

(١) انظر: حسن حنفى : المرجع السابق، مجلد ٣، قسم ١، ص ١٤٣

(٢) مناهج الادلة، ص ٢٣٧ .

(٣) تهافت التهافت، ص ٤٢٨

(٤) Rosental : Op. Cit, p 114

(٥) نايف بللوز : المرجع السابق، ص ٥٨

(٦) Corbin : Op. Cit. p. 7

هذا فى الوقت الذى تلقفها مفكر والبرجوازية الأوروبية الصاعدة،
وأسسوا على عقلانيتها وإنسانيتها دعائم الفكر الليبرالى.

هكذا برهنت فلسفة ابن رشد فى منطلقاتها، ونسقتها ومقاصدها على
صحة مقولتنا عن سوسيولوجية الفكر.

المبحث الثانى

التصوف

مدخل

سبق وعرضنا للتصوف الإسلامى فى طور تكوينه وأثبتنا النشأة العربية الإسلامية للظاهرة، كما أوضحنا تأثيره بمعطيات أجنبية^(١) بعد ذلك، وعالجنا مدى تعبيره عن واقع «الصحة البرجوازية الأولى» من حيث استنارته معرفيا ونضاليته سياسيا.

كما رصدنا نفس الظاهرة خلال عصرى «الإقطاعية المرتجعة» و«الصحة البرجوازية الثانية»، وأبرزنا مدى ارتباطها بالواقع الاجتماعى والثقافى خلال العصرين معا، وكشفنا عن الأسباب والعلل التى وقفت وراء تعاظم البعد السياسى للتصوف؛ فكان معبرا عن الثورات الاجتماعية التى قامت بها قوى المعارضة ضد النظم الثيوقراطية والإقطاعية القائمة خلال عصر «الإقطاعية المرتجعة». ثم رصدنا التحولات الجوهرية للتصوف إبان «عصر الصحة البرجوازية الثانية»؛ حيث تأثر بالنهضة العلمية والفكرية التى سادت هذا العصر، وعرضنا لتيارين للتصوف؛ أولهما تيار إيجابى أيد الحكومات ذات الطابع البرجوازي بفكرها الليبرالى، الأمر الذى أسفر عن الاعتدال الفكرى لهذا التيار، وكيف استطاع القيام بدور هام فى التوفيق بين الفرق والاتجاهات المذهبية السائدة، كما انطوت معتقداته على أبعاد أخلاقية وإنسانية وعملية، جرى توظيفها فى الترشيده والتثوير والتعليم وغرس القيم والمثل والفضائل.

أما التيار الثانى : فكان وجوده هامشيا محدود التأثير إذ مال إلى الأفكار المتطرفة والهرطقات على مستوى الخاصة، وإلى الخرافة والشعوذة على مستوى العامة.

فماذا عن التصوف خلال «عصر الإقطاعية العسكرية» الذى نحن بصددده؟

يبدأ هذا العصر حول منتصف القرن الخامس الهجرى وينتهى حول بدايات القرن العاشر الهجرى. وقد شهد العالم الإسلامى إبانة سيادة النمط الإقطاعى العسكرى على المستوى الاقتصادى، إذ كان نمطا مغلقا ومنكفئا تدهورت بسببه قوى الإنتاج نتيجة الحروب الخارجية والصراعات

(١) عن هذه المؤثرات راجع :

حسن حنفى : التراث والتجديد، ص ١٠٤، القاهرة ١٩٨٠ .

الداخلية، وتعاظمت الثورات الاجتماعية التى إتخذت لبوسا عنصريا إثنيا وإقليميا؛ الأمر الذى أدى إلى تفاقم الأزمة الاجتماعية.

وعلى الصعيد الفكرى؛ دخل الفكر الإسلامى طور الانحطاط نتيجة سيادة الاتجاهات النصية والغيبية على ركام الفكر الليبرالى العقلانى؛ فحرم الاشتغال بالعلوم الدنيوية، وجرمت الفلسفة واضطهد من تعاطاها، وفشت الخرافات و النارنجيات والسحر والشعوذة.

تلك هى الخلفية السوسيو تاريخية التى انعكست معطياتها على التصوف، الذى أصبح يشكل إديولوجية النظم الحاكمة، كما أصبح إديولوجية لقوى المعارضة التى اندرجت فى سلكه خوفا وتقية، نتيجة ما حل بها من بطش واضطهاد. كان تصوف السلطة وفقهائها مؤسسا على التهويم والخواء الفكرى بعد أن حملوا على العلم والفلسفة وروجوا للنصية والغيبية التسليمية، بينما احتفظ تصوف المعارضة ببعض بقايا العلم النظرى وإن تأثر بمعطيات فكرية عرفانية، تمت بصلة للأفلاطونية المحدثة والفلسفة الإسماعيلية، ومعتقدات جماعة إخوان الصفا. كما انطوى على أبعاد ثورية فى بعض الأحيان؛ بعد انضواء قوى المعارضة الاعتزالية والشيوعية فى سلكه نتيجة الاضطهاد والمطاردة والمصادرة من قبل السلطات الحاكمة.

ولعل هذا يفسر لماذا اعتبر تصوف المعارضة زندقة وإحادا من قبل فقهاء السلطة، ولماذا جرى اغتيال الكثيرين من المتصوفة العرفانيين.

وفى الحالىن معا عبر تصوف هذا العصر عن أزمة الواقع وأزمة الفكر فى العالم الإسلامى بأسره، خصوصا بعد تحول التصوف النظرى إلى آخر عملى يتمثل فى ظهور وانتشار الطرق الصوفية التى تغفلت فى أصناف الحرف ونقابات التجار، وأسهمت فى تمييع الصراع الطبقي وتحويله إلى صراع طائفى.

كتب الكثير عن التصوف فى هذا العصر من لدن المستشرقين والدارسين العرب المسلمين؛ لكن جل ما كتب عالج الموضوع فى جانبه الفكرى ليس إلا^(١) إذ جرى إغفال الواقع التاريخى تماما، الأمر الذى طبع هذه الدا رسات بطابع التعميم والتجريد والخلط؛ فلم يفتن معظم

(١) نفسه، ص ١٠٤

الدارسين إلى حقيقة وجود تيارين صوفيين مختلفين، لكل منهما منطلقاته وبنيته ومقاصده؛ وهو أمر سنوليه المزيد من الاهتمام.

كما سنحاول تبیان الأخطاء الناجمة عن هذا الخلط وتصويبها في ضوء تاريخ ذلك العصر، هذا فضلا عن محاولة ولوج باب التعليل والتأويل؛ استنادا إلى التاريخ من ناحية. وقراءة ما تيسر من نصوص أصلية تتعلق بالموضوع من ناحية أخرى. وفي كل الأحوال لن نسترسل في ذكر التفصيلات -وما أكثرها- اللهم إلا بالقدر الذي يساعد في برهنة رؤية للموضوع، نزع جديتها وجديتها. وسنضع في الاعتبار -أخيرا الكشف- عن الدور السياسى لكل من التيارين الصوفيين السائدين إيجابا أو سلبا، كذا الوقوف على الآثار الاقتصادية والاجتماعية والدينية الناجمة عن ذیوع ظاهرة الطريقة، مسترشدين في ذلك بشاهد عيان ساح وجال في سائر أقاليم العالم الإسلامى هو الرحالة المغربى «ابن بطوطة»؛ الذى قدم نصا بالغ الأهمية والدلالة عن الموضوع.

التصوف السنى

لم يعترف فقهاء السنة «الأشعرية» بالتصوف عقيدا إلا حول منتصف القرن الخامس الهجرى تحت تأثير أبى حامد الغزالى)، فقبل هذا التاريخ جرى اعتبار التصوف خروجاً على الشريعة بل زندقة وإلحاداً.

وفى دراستنا عن الغزالى؛ أثبتنا أنه صاغ إديولوجية السلطنة السلجوقية عن طريق مزج المذهب الأشعرى الكلامى بمذهب الشافعى فى الفقه بهدف محاربة التشيع الإسماعيلى الذى ازداد خطره بعد قيام الدولة الفاطمية.

ويبدو أن الإديولوجية السنية الجديدة لم تفلح فى مواجهة المد الإسماعيلى المتعاظم برغم الترويج لها عن طريق تأسيس «المدارس النظامية» فى سائر ربوع الإمبراطورية السلجوقية؛ لذلك عول الغزالى على دعم إديولوجيته بالتصوف. فجرى الاعتراف به رسمياً فى محاولة لكسب جمهور العوام المجهول على الدين، بهدف تحصينهم من الوقوع فى شرك الدعوة الإسماعيلية، وكسبهم إلى جانب الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية.

لهذا الغرض كتب الغزالى كتابه «إحياء علوم الدين» الذى ذاعت شهرته بفضل تلامذته فى العالم الإسلامى بمشرقه ومغربه، وبارك الفقهاء السنة جهود الغزالى؛ خصوصاً وأن التصوف قد شهد قبل الغزالى محاولة إصلاحية تستهدف الترويج لمشروعيته وقبوله بعد أن كان محرماً ومجرماً من قبل الفقهاء. ويعزى الفضل فى ذلك إلى عبد الكريم القشيرى (ت ٤٣٧ هـ) الذى دون رسالة عرفت باسم «الرسالة القشيرية» ضمنها معتقده التوفيقى بين الشريعة والتصوف، وعمل على نشرها فى العالم الإسلامى^(١). وتحمل الرسالة مفهومه الإصلاحى للتصوف «بعد أن اندرست الطريقة بالحقيقة فزال الورع واشتد الطمع»^(٢). ولاقت الدعوة قبولا من لدن الفقهاء والمتصوفة على السواء^(٣).

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، الترجمة العربية ص ١٧٤، ١٧٦، القاهرة د. ت.

(٢) القشيرى: الرسالة القشيرية، ج ١، ص ٢٠، ٢١، القاهرة ١٩٦٦.

(٣) انظر: الادفوى: الموفى بمعرفة التصوف والصوفى، ص ٦٦، الكويت ١٩٨٨.

وما يعنيها أن الغزالي استند إليها في محاولته مزج إديولوجية الأشعرية الشافعية بالتصوف^(١) لأسباب سياسية^(٢). وبرغم نجاح محاولته التي أسفرت عن قبول فقهاء السنة الاعتراف بالتصوف؛ إلا أن الكثيرين من الأشعرية في عصره وما تلاه من عصور اعتبروا التصوف «من العلوم الحادثة في الملة»^(٣). والحق أن الغزالي لم يثر التصوف، فكربا بقدر ما حط من قدره بعد رفض العلم النظري في التصوف وقصره على الزهد والتسك كما صادر على المناهج العقلية والحسية التجريبية في المعرفة، وأناط الحدس بمهمة الإدراك؛ فعن طريق التبتل والعبادة يمكن «الإطلاع على عوامل من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء فيها»^(٤) فرجح «الشهود» على العقل، والعلم الدني على العلم النظري والتجريبى^(٥).

وتلك حقيقة فطن إليها بعض الدارسين؛ إذ ذهبوا إلى أن تصوف الغزالي لا يحمل أى إبداع؛ بل إنه جرد التصوف من الجو انب العقلانية والعرفانية الشيعية^(٦). وأقصى ما قام به هو اعتماد مقولات التصوف التقليدى في «الفناء» و«المقامات» و «الأحوال» ونظمها في نسق ليس إلا^(٧)، وقدم هذا النسق المبسط إلى العوام كوسيلة للركون إلى الاستسلام والخنوع. ولا غرو فقد باركت النظم القائمة هذه الصيغة الغزالية لتصبح «دينا شعبيا» معطلا للعقل ومبررا للسلطة^(٨) وطريقا للتهويم والتضبيب ونشر الشعوذة والخرافة^(٩).

(١) روزنتال: التصوف، دراسة في كتاب «تراث الإسلام»؛ ج٢، ص ١٠٤، الترجمة العربية، الكويت ١٩٨٨.

(٢) يرى روزنتال أن محاولة الغزالي كانت مغلصة بعد تصوفه عن قناعة ويقين. نفسه، ص ١٠٥.

وعلى العكس، نشكك في تصوف الغزالي، ونرى أنه تذرع به بعد أزمة أدت إلى هربه من العراق خوفا على حياته من خطر فدائي الإسماعيلية. فلما زال الخطر لفظ العزلة والاعتكاف وعاد إلى موقفه السابق في مؤازر السلاجقة، طلبا للجاء و الصيت.

(٣) انظر: ابن خلدون المقدمة، ص ٤٦٧.

(٤) انفسه، ص ٤٦٩.

(٥) نفسه: ص ٤٦٩، ٤٧٠.

(٦) انظر: دى لاسى: المرجع السابق ص ٢١٢، ٢١٣.

(٧) انظر: بطروشوفسكى: الإسلام في إيران، الترجمة العربية، ص ٣١٩، القاهرة، د. ت.

(٨) محمد اركون: الفكر الإسلامى- نقد واجتهاد، الترجمة العربية، ص ١٥٤، بيروت ١٩٩٢.

(٩) ألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الافريقى. الترجمة العربية، ص ٣٧٦، بنغازى ١٩٦٩.

هذا فضلا عن تكريس ثقافة الانعزال والاعتكاف^(١) والاعتزال وما صاحبها من قيم سلبية^(٢) تتعارض مع جوهر الدين معتقدا وسلوكا.

ولعل هذا يفسر لماذا ناهضت قوى المعارضة تصوف الغزالي برغم انتشاره بين العوام نتيجة خطابه الوعظي العاطفي الذي يخاطب الشعور ويجافى العقل^(٣). فقد أحرقت كتب الغزالي في المغرب والأندلس وتصدت قوى المعارضة لصياغة تصوف مناهض، هو التصوف العرفاني^(٤) الذي ما لبث ان لاقى قبولا في الشرق الإسلامي، إلى جانب بلاد المغرب والأندلس؛ برغم طاغوت السلطة وجبروت فقهاءها.

فماذا عن النسق الصوفي السني في صيغته الغزالية؟

يمكن تلخيص بنيته في عدة حقائق هي :

أولا: الله وحده هو الموجود، وهو الحق وحده، يفيض على العالم بعلمه الذي لا يمكن إدراكه عن طريق الحس أو النظر.

ثانيا: أن هذا العلم حكر على الخاصة ممن تجردوا من غوايات البدن وضلالات الدنيا، وكرسوا حياتهم للعبادة والنسك؛ عندئذ يمكنهم إدراك العلم اللدني في لحظة «فناء» في الذات الإلهية.

ثالثا: لكون الله سبحانه هو الحق وحده؛ فما عداه باطل، فالدنيا زائلة وهي دار عبور إلى الآخرة، لا تستحق الاهتمام.

رابعا: أن الخير الأسمى يتجسد فقط في معرفة الله، والشر هو الانشغال بكل ما يحول دون هذه المعرفة.

خامسا: أن التسليم بقضاء الله وقدره دليل المؤمن إلى الاستسلام للحوادث والكوارث؛ لأنها لا ترفع إلا بقضائه وقدره أيضا^(٥).

اعتقادات هذا شأنها تفصح عن دعوة صريحة للفظ العلم والتفكير العقلی والاستسلام للغيبيات، وهو أمر مناقض لمنهج الدين أصلا، كذا تخالفه في النظرة إلى الحياة من حيث أناط الله الإنسان بعمران الأرض،

(١) انظر : الغزالي إحياء علوم الدين، ج٢، ص٦٥، القاهرة ١٣٢٤ هـ

(٢) ألفرديل : المرجع السابق ص ٣٨٨، ٣٨٩

(٣) Laouste; H la Politique du Gazali, P 115 Paris, 1970

(٤) ابو العلا عفيفي : ابو القاسم بن قسي وكتابه خلع النعلين مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية ، مجلد ١٦، ص٥٥، الاسكندرية ١٩٥٧

(٥) انظر: دى لاس : المرجع السابق، ص ٢٠٧، ٢٠٨

وأخير تدعو الإنسان للخنوع وعدم مناهضة الجائرين من الحكام، وكلها أمور تشي بالهدف السياسى الذى توخاه الغزالى من تكريس سياسة «الأمر الواقع» باعتبارها قدرا مقدورا .

لذلك كان تصوف الغزالى تعبيرا عن معطيات عصر الانحطاط الفكرى بما يفسر ذيوعه وانتشاره، والأخطر تصدى فقهاء السلطة ومتصوفيهما لتبرير تلك الصيغة والإضافة إليها بما يزيدها رسوخا وديمومة. مثال ذلك محاولة الشعراى (ت ٩٧٣) لدعم الصيغة الغزالية بمعتقدات أقرب ما تكون إلى الخرافة^(١) كتب لها الذبوع والانتشار؛ فجرى استبدال العلماء والمفكرين بالأولياء وشيوخ الطريقة، وحل التصوف محل المعرفة، الأمر الذى أسهم فى تكريس التخلف الفكرى والثقافى^(٢) ومن ثم الاجتماعى والسياسى^(٣) الذى أسهم فى من هنا خطأ من قال بأن تصوف الغزالى كان إسلاميا قحاً^(٤) قدم حلولا ناجعة لمشكلات عصره المادية والروحية^(٥) وظهر التصوف من البدع والخرافات التى ابتدعها الشيعة^(٦) واستتفر روح الجهاد ضد الصليبيين^(٧). إذ الثابت تاريخيا أن متصوفى الشرق عزفوا عن قتال الصليبيين - شأنهم فى ذلك شأن نظرائهم فى المغرب والأندلس - الذين تقاعسوا عن مواجهة أخطار حركة «الاسترداد» النصرانى بالأندلس^(٨).

أما عن موقف المتصوفة السنة من السلطة؛ فقد اتسم بالخضوع لها بل كانوا لها عوناً وسندا^(٩). ولا غرو فقد دأب زعمائهم على تبرير ظلم السلطان، كما هو الحال بالنسبة للقشبرى^(١٠). وحسبنا أن تصوف الغزالى نفسه انحاز للحكام على حساب الرعية، وكان انتشاره فى المغرب بمباركة من السلاطين والحكام خلال عصرى المرابطين والموحدين^(١١).

(١) نفسه، ص ٢١٥، ٢١٦ .

(٢) روزنتال : المرجع السابق، ص ١١٧ .

(٣) أحمد أمين : ظهر الإسلام، ج٤، ص ١٦٧ .

(٤) انظر : محمد على أبو ريان: الحركة الصوفية فى الاسلام، ص ٣٠٥ الإسكندرية ١٩٩٨ .

(٥) نفسه، ص ٣٢١ .

(٦) نفسه، ص ٣٠٦ .

(٧) نفسه، ص ٣١٧ . وهذا حكم خاطئ لأن الغزالى برغم كثرة ما كتب تغلو كتاباته من أدنى إشارة إلى الخطر الصليبي الذى تعاطم فى عصره .

(٨) محمد عابد الجابرى : تكوين، ص ٣٢٥ .

(٩) نفس المرجع والصفحة .

(١٠) أحمد أمين : ظهر، ج٤، ص ٢٣٠ .

(١١) إبراهيم القادرى : المغرب والاندلس فى عصر المرابطين، ص ١٣٣ . بيروت ١٩٩٣ .

قصارى القول؛ إن تأسيس التصوف السنى استهدف مناصرة الحكام ضد قوى المعارضة، فضلا عن صيغه التهويمية الغيبية المنافية للعقل المتحاملة على العلم، الداعية إلى السلبية والخمول ومخاصمة الحياة الدنيوية برمتها. ولسوف يظهر تأثيره السلبي هذا بعد ظهور الطريقة السنية وانتشارها، بصورة كرس الانحطاط الفكرى والتخلف الاجتماعى والانكفاء الاقتصادى.

فماذا عن تصوف المعارضة؟

التصوف العرفاني

ظهر هذا التيار الصوفي بعد أزمة قوى المعارضة الشيعية والاعتزالية سياسيا وفكريا، من جراء اضطهاد الحكام السنة الذين لم يدخروا وسعا في محاربتها باللسان والسنان في آن، لذلك لاذت بالتصوف تقية وتسترا؛ فأضفت عليه سمة عرفانية نضالية.

نظر لهذا الاتجاه في الشرق والغرب الإسلاميين، ثلة من المفكرين الذين عرفوا بسعة الاطلاع وتحصيل المعارف الدينية والدنيوية، فأفادوا من هذه المعارف الموروثة والوافدة في صياغة مذهب صوفي جديد، ليكون بمثابة إديولوجية تنويرية ونضالية في مواجهة التصوف السنن السلطوي. من أشهر هؤلاء المتصوفة العرفانيين المرموقين السهروردي في الشرق وابن العريف وابن برجان وابن قسي وابن عربي وابن سبعين في الغرب.

بالاطلاع على سيرة حياة هؤلاء الأعلام، نقف على تبحرهم في علوم الشريعة وعلوم الاوائل؛ إذ حصلوها نتيجة البحث والدرس، فضلا عن قيامهم برحلات معرفية تزودوا خلالها بشتى أنواع المعارف من خلال التواصل الفكري مع نظرائهم المشاركة.

نقف أيضا على انتماءاتهم الطبقية؛ حيث كان معظمهم ينتمي إلى الطبقة الوسطى إذ عاشوا في المدن وشكلوا نخبة مفكرة ذات توجه برجوازي ليبرالي^(١). فقد تقلب المشاركة منهم بين مدن العراق وإيران وآسيا الصغرى حيث المراكز الحضارية والتمدين؛ مما أثر في تصوفهم بطبيعة الحال^(٢). أما المغاربة فقد عاشوا في مدن المغرب مثل فاس وطنجة ومراكش ومدن الأندلس -خصوصا مدينة المرية ذات النشاط التجاري الزاخر- ورحل بعضهم إلى الشرق لطلب العلم وأقام منهم من أقام في دمشق وبغداد، وعاد البعض الآخر إلى مواطنهم الأصلية ييثون تصوفهم الجديد بين الأعوان والأتباع.

لذلك انطوى تصوفهم على معارف شتى متنوعة؛ نهلت من التراث العلمي والعقلاني الإسلامي، فضلا عن التراث الفلسفي اليوناني.

(١) بطروشوفسكي : المرجع السابق، ص ٣١٨، ٣١٥.

(٢) نفسه، ص ٣٢٤.

نلاحظ أيضا أن معظم هؤلاء المتصوفة الذين صاغوا التصوف العرفاني اشتغلوا بالسياسة فنأووا السلطة وتزعموا حركات المعارضة، واتهموا لذلك بالهرطقة والإلحاد. ومنهم من مات مقتولا بتحريض من الحكام.

أما عن زعماء هذا التيار في الشرق الإسلامي؛ فأهمهم السهرودي (ت ٥٨٧ هـ) الذي ينتمي إلى أصل فارسي. نبغ في الكثير من المعارف وصنف فيها؛ فله دراسات في المنطق والرياضات والطبيعات ^(١) ودرس التصوف على أستاذه مجد الدين الجيلي في أذربيجان. خالف معاصريه من فقهاء السنة ونعى عليهم تحريمهم المنطق الذي برع فيه، وصنف ملخصا هاما انتقد فيه بعض آراء أرسطو واستخلص منطقا مبتكرا ^(٢) عرف بالمنطق الإشراقي. لذلك أفاد منه في صياغة مذهب الصوفي فأكسبه عقلانية واتساقا.

سطر مذهب الصوفي في مؤلفين هامين؛ هما «هياكل النور» و«حكمة الإشراق» ويخطئ من تصور تأثره في صياغة مذهبه بأفكار مانوية ممزوجة بفلسفات يونانية ^(٣) إذ الثابت أنه انطلق في تصوفه من القرآن الكريم؛ خصوصا من الآية الكريمة «الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور عل نور يهدي الله بنوره من يشاء ويضرب الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ^(٤)».

تأمل السهروردي هذه الآية الكريمة وفسرها على هدى فلسفة ابن سينا، فضلا عن معارف فيثاغورية وأفلاطونية محدثة، وانتهى في تفسيره إلى القول بوحدة الوجود.

ويمكن تقديم تصويره الصوفي العرفاني المفلسف على النحو التالي:

(١) محمد على أبوريان: المرجع السابق، ص ٢٤٤، ٢٥٠.

(٢) على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص ٣٠٢، الاسكندرية ١٩٩٩.

(٣) انظر: محمد على أبوريان: المرجع السابق، ص ٢٤٦.

(٤) سورة النور: ٢٤: ٣٥.

تبدأ الحكمة من الله سبحانه باعتباره «نور الأنوار» ومن نوره تتفجر ينابيع نورانية لا حدود لها وهذه الينابيع تفيض بدورها فى مراتب متسلسلة بدءاً من الملائكة وانتهاء بالإنسان، أما الملائكة فهم عقول نورانية اجسامها الأفلاك^(١).

أما الانسان النورانى فهو الإنسان الكامل الذى أوتى القدرة على تلقي الأنوار من خلال توحيد نوره مع «نور الأنوار» فى لحظة فناء واتحاد^(٢).

والإنسان الكامل هو محمد ﷺ الذى ينتمى إلى شجرة نورانية تؤتى ثمرها فى كل العصور. ومن ثمارها انبادوقليس وفيثاغورس وافلاطون وبوذا وهرمس ومزدك وماضى الذين اعتبرهم السهروردى أبناء الإنسانية وعقلها المدبر ورسلها فى السلام والإصلاح^(٣).

ومن ثم فالوجود فى عموميته هو نتاج إشراق نورانى منبثق من نور الله سبحانه وتعالى فهو مصدر جميع الكائنات فى العالمين الروحى والمادى والعقول المفارقة. عقول الأفلاك. ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها وبوسع الإنسان تلقى هذا النور باعتباره اعظم المخلوقات الأرضية عن طريق تحرير نفسه من نداءات بدنه عندئذ يتجلى فيه النور الإلهى الذى هو مصدر الصور والنفوس على تنوعها واختلافها^(٤).

يشى هذا التصور الصوفى بإجلال الله وتنزيهه كذا تقدير قيمة الانسان كما يوحى بتوصل السهروردى إلى حقيقة «وحدة الوجود» فى صيغة تجمع بين الدين والفلسفة.

ومع ذلك اتهم السهروردى بالزندقة وحوكم وقتل بأمر من السلطان صلاح الدين الأيوبي^(٥) شأنه فى ذلك شأن الحلاج الذى تأثر السهروردى بتصوفه كما تأثر بالفلسفة الإسماعيلية.

وهنا تكمن علة قتله، إذ قتل بسبب سياسى وليس لتطاوله على الإسلام كما يدعا خصومه من الفقهاء الاشاعرة فابن خلدون الأشعرى^(٦) السلطوى يرى أن

(١) روزنتال : المرجع السابق، ص ١٠٩، ١١٠.

(٢) نفسه، ص ١١١.

(٣) السهروردى : حكمة الإشراق، ص ٣٧١، طهران ١٨٩٨.

(٤) نفسه، ص ٣٧١.

(٥) بطروشوفسكى : المرجع السابق، ص ٣١٥.

(٦) انظر : المقدمة، ص ٤٧٣.

«تصوف السهروردي مقتبس من فكر الإسماعيليين المتأخرين من الرفضية الدائنين بالحلول والهيئة الائمة مذهباً لم يعرف لأولهم؛ فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلوا كلامهم وتشابهت عقائدهم».

لذلك نجزم بتشيع السهروردي وأخذه بالمذهب الإسماعيلي؛ وهذا يفسر انتشار تصوفه في إيران وآسيا الوسطى، برغم سطوة وبطش السلاطين والعمال السلاجقة في تلك الأقاليم.

على أن امتحان اتباع التصوف العرفاني واضطهادهم حال دون تدوين عقائدهم نثراً؛ فلجأ شيوخ المذهب إلى الشعر الرمزي الغامض الزاخر بالتشبيهات والكنائيات والمجاز. لذلك كان معظم رؤساء التصوف العرفاني في المشرق من الشعراء من أمثال فريد الدين العطار (ت ٦٢٨ هـ) ^(١) وجلال الدين الرومي صاحب ديوان «مثنوى» الشهير ^(٢).

تعاظمت الحملة على التصوف العرفاني ومعتقيه في مصر والشام تحت تأثير ابن تيمية الحنبلي (ت ٧٢٨ هـ). لكنهم تنفسوا الصعداء حين امتحن ابن تيمية وأودع السجن. وأظهر سلاطين المماليك تعاطفاً مع المتصوفة ^(٣) وبرغم حنق المتصوفة السنة على نظرائهم العرفانيين أظهر الاخيريون لهم الود والتسامح ^(٤). فماذا عن موقف العرفانيين؛ من السلطة؟

قام المتصوفة العرفانيون بدور هام في مناوأة الحكام في العراق وإيران ^(٥) الأمر الذي عرضهم للاضطهاد والبطش. كما أظهروا عداً لأمرأ الإقطاع وعمال السلطة في الأقاليم؛ لكن نشاطهم لم يسفر عن تغيير الأوضاع القائمة. لذلك حلت في نفوسهم نزعات التشاؤم واليأس محل مشاعر الغضب والثورة ^(٦) خصوصاً بعد أن تعرضت البلاد لغزوات المغول. إلا أن الغمة انقشعت بعد تأسيس الدولة الصفوية الشيعية الإثنى عشرية؛ فأزرتها جموع المتصوفة العرفانيين وحظوا في ظلها بالأمان والسلام. هذا عن التصوف العرفاني في الشرق الإسلامي، فماذا عنه في بلاد المغرب والأندلس؟

(١) بطروشوفسكى : المرجع السابق، ص ٣١٦

(٢) روزنتال : المرجع السابق، ص ١١٨، ١١٩ وقد اعتبر جلال الدين الامي سنيا.

انظر: دي لاسي: المرجع السابق، ص ٢١٣

(٣) جولدتسيد: المرجع السابق، ص ١٧١.

(٤) نفسه، ص ١٨٤

(٥) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص ٣٢٣

(٦) نفسه، ص ٣٣٤

لم تكن بلاد الغرب الإسلامى معزولة عن الشرق؛ برغم الخلافات السياسية والبعد الجغرافى؛ بل كان هناك تواصل حضارى، تجارى وفكرى ودينى عن طريق الحجيج. وعلى صعيد التصوف ذاعت مصنفات المشاركة فى الغرب الإسلامى ذبوع مؤلفات المغاربة فى الشرق، وقام ابن عربى المغربى بإحكام الوصلة بين التصوف العرفانى الشرقى والمغربى. فقد رحل إلى الشرق والتقى بالسهروردي^(١) وأفاد من تصوفه دون شك. كما أقام نحو عشرين عاما فى الشرق ذاعت خلالها إسهاماته الصوفية العرفانية، وجرى تداولها فى العراق والشام ومصر.

شهد الغرب الإسلامى ذات الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التى سادت الشرق، وتعرضت قوى المعارضة للبطش والاضطهاد إبان عصرى المرابطين والموحدين. لذلك اندرج المعتزلة والشيعة فى سلك التصوف، وأسهموا بدور هام فى تطويره حتى صار تصوفا عرفانيا. وقام بذلك ثلة من المتصوفة الكبار، من أشهرهم ابن العريف وابن بركان وابن قسى وابن عربى، الذين دعموه بالعلم النظرى والآراء الفلسفية؛ خصوصا عند ابن باجة وابن طفيل. وتحول التصوف العرفانى إلى إديولوجية ثورية لقوى المعارضة فى صراعها، وأتيح للمتصوفة العرفانيين مناخ فكرى ملائم للبحث والدرس، إبان عهود بعض الحكام المستبشرين؛ فكانت الحلقات تعقد والدروس تدور حول التصوف معرفة وسلوكا^(٢) الأمر الذى أسفر عن إقبال الخاصة والعامة على التصوف سواء بسواء^(٣) من خلال تلك اللقاءات الفكرية بين النخبة؛ استمد التصوف العرفانى مادته المعرفية المتمثلة فى العقيدة الإسلامية والآراء الفلسفية للمشائين المسلمين، فضلا عن الأفلاطونية المحدثة. لذلك يخطئ من تصور أن التصوف العرفانى المغربى جرى استيراده من الشرق^(٤) أو أنه تأثرا بفلسفة أفلاطون^(٥). والواقع أن هذا التأثير كان منوطا بالأفلاطونية المحدثة^(٦) وآراء المعتزلة المقتبسة من «أنبادوقليس»، وأخيرا بالفلسفة الإسماعيلية. أفاد متصوفة المغرب

(١) أبو العلا عفيفى: المرجع السابق، ص ٥٥.

(٢) الفرد بل: المرجع السابق، ص ٢٨٥.

(٣) نفسه ص ٢٨٢.

(٤) أنظر: محمد على أبو ريان: المرجع السابق، ص ٣٦٥.

(٥) نفسه: ص ٣٧١، ٣٨٢.

(٦) جولد تسيهر: المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٧) نفسه، ص ١٥٨.

والأندلس من هذه الآراء جميعاً فى صياغة تصوفهم الذى انطلق من القرآن الكريم والسنة النبوية على رواية الأئمة العلويين^(١) وفى ذلك دلالة على تشيع المتصوفة العرفانيين الذين اعتبروا الإمام على بن أبى طالب رمزا لتصوفهم^(٢) لذلك اخطأ من قال بانطلاق تصوفهم من منابع غير إسلامية^(٣) واعتبرهم ملحدين زنادقة وأهل بدع وضلالة.^(٤) وأصاب من أكد تأثير الفكر الشيعى حتى فى التصوف السنى ذاته؛^(٥) خصوصاً فيما يتعلق بالمراتب والمنازل والمقامات،^(٦) كذا بالنسبة للتأويل، والتعويل على تلقى المعارف عن الأئمة والشيوخ^(٧).

وإذ مهد القشيري لتصوف الغزالي فى الشرق؛ فقد مهد ابن مسرة (ت ٣١٩ هـ) لتأصيل التصوف العرفانى المغربى. لقد جمع مذهب ابن مسرة بين الاعتزال والتشيع فى إطار صوفى مبسط؛ حيث تأثر بابن بادوقليس فى آرائه عن «الكرامات» الصوفية^(٨) وبرغم الحظر على أفكار ابن مسرة فقد خلف مدرسة حملت مذهبه؛ من أهم عمدها أبو بكر محمد الهاشمى الذى تأثر به ابن عربى قطب التصوف العرفانى المغربى^(٩) ومعلوم أن مذهب ابن مسرة تأثر بدوره بالتعاليم الشيعية والاعتزالية وآراء إخوان الصفا فضلاً عن الأفلاطونية المحدثة^(١٠) فاعتبر لذلك فى نظر البعض رائد الاستشراق العرفانى المغربى.^(١١) وهو حكم ينطوى على شئ من المبالغة إذ إن جوهر هذا المذهب مدين للمتصوفين الأندلسيين ابن العريف وابن برجان؛ برغم تأثرهما بابن مسرة^(١٢) وعبرت إسهاماتهما عن الفكر الليبرالى المجهض الذى حملت مدينة «المرية» بعض آثاره.

(١) نفسه، ص ١٥٨ .

(٢) نفسه، ص ١٥٩ .

(٣) انظر : محمد على أبو ريان : المرجع السابق، ص ٣٠٥ .

(٤) نفسه، ص ٣٠٦ .

(٥) انظر: كامل مصطفى الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٢٧٦، بيروت ١٩٨٢ .

(٦) نفسه، ص ٣٧٩ .

(٧) نفسه، ص ٤٦٤ ، مصداق ذلك تأس ابن الفارض بعلى ابن أبى طالب فى تصوفه السنى حيث قال : وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً على معلمه ناله بالوصيه .

(٨) أحمد أمين : ظهر الإسلام، ج ٣، ص ٧٠، القاهرة ١٩٦٦ .

(٩) نفسه، ص ٧١ .

(١٠) محمد على أبو ريان: المرجع السابق، ص ٢٠٩ .

(١١) نفسه، ص ٢١٥ .

(١٢) يحيى هويدى: المرجع السابق، ص ٢٩٧، ٢٩٨ .

مهدت تعاليم ابن مسرة لجهود ابن العريف ^(١) (ت ٥٣٦ هـ) فى تأسيس بنية التصوف العرفانى فى المغرب الإسلامى وهو ينتمى إلى أصل بربرى؛ إذ ولد بطنجة، وحصل علوم عصره، ثم هجرها إلى «المرية» بالأندلس؛ حيث قضى فيها بقية سنوات عمره. ولا تخلو هذه الهجرة - من طنجة إلى المرية - من دلالة؛ إذ إن التصوف السنى قد انتشر بالمغرب الأقصى على يد أبى مدين شعيب (ت ٥٩٤ هـ) ^(٢) وهو تصوف رفضه ابن العريف وتجاوزته؛ وإذ ضاق ذرعا من المناخ النصى التهويمى فى المغرب؛ نزح إلى المرية التى كانت موئلا للنشاط الفكرى العقلانى؛ كما أوضحنا سلفا. وسط هذه المناخ المنفتح المتسامح ذاعت شهرة ابن العريف؛ لتبحره فى العلوم العقلية والنقلية معا، وتحلق أهل الفكر فى مجالسه التى بشر فيها بالتصوف الإشراقى.

وفى هذا الصدد تأثر بآراء ابن مسرة ^(٣) فانقد التصوف السنى ورفض مقولاته عن المقامات كما، أضفى على التصوف بعدا معرفيا فلسفيا؛ متأثرا فى ذلك بالمتصوف «ذى النون المصرى»، هذا فضلا عن الكثير من النظريات الإسماعيلية العرفانية. ومن جماع هذه الآراء صاغ تصوره الصوفى الجديد الذى أودعه كتابه «محاسن المجالس» ^(٤). من سمات هذه الجدة القول «بوحدة الشهود»، وإضفاء مسحة من العلم النظرى على التصوف - على عكس التصوف السنى - مما أسهم فى عقلانية نسقه، يقول فى هذا الصدد «المعرفة محبتى والعلم حجتى - فالعالم يستدل إلى، والعارف يستدل بى» ^(٥) لذلك قصر الجانب المعرفى فى التصوف على الخاصة، وقدم نهجا صوفيا للعوام؛ قوامه قوة الإرادة وحسن الطوية. يقول فى هذا الصدد: «حلية العوام هى تجريد القصد إلى الله تعالى، وحزم النية، والجد فى الطلب له. وطريق الخواص فيه رجوع إلى الأسباب» ^(٦).

ووسيلة المعرفة الصوفية هى «الفناء»؛ فهو الموصل إلى الحقيقة. لذلك انتشر مذهبه بين الخواص والعوام على السواء، واستتفر همهم لمواجهة السلطة المرابطية: متعاوناً فى ذلك مع «ابن برجان».

(١) أخطأ من قال بأن ابن العريف كان على مذهب أهل السنة، كذا فى اعتباره ابن عربى

سينا أيضا. انظر: ألفرد بيل : المرجع السابق، ص ٣٨٠، ٣٨٧ .

(٢) نفسه، ص ٣٤٩، ٣٥١ .

(٣) بالنسبة: المرجع السابق، ص ٢٧١ .

(٤) انظر : ابن العريف: محاسن المجالس، ص ٧، باريس ١٩٣٣ .

(٥) نفسه، ص ٧٥ .

(٦) نفسه، ص ٧٦ .

ولم تكن ثقافة الأخير أقل من ثقافة سابقه، إذ برز في علم الكلام والأدب والحديث والتفسير، فضلا عن الحساب والهندسة^(١) وبرع في معرفة دلالات الحروف، ووظفها في تفسير القرآن؛ بما يشي بتشييعه الإسماعيلي^(٢). كما تأثر برسائل إخوان الصفا من حيث الإحاطة بالمعارف العقلانية والعرفانية، ووظف حصاد ثقافته الواسعة في صياغة مذهبه الصوفي العرفاني^(٣) الذي صاغه إديولوجية ثورية لحركة «المريدين». وتعد إسهامته الصوفية وسطا بين إسهامات ابن العريف وابن عربي^(٤).

وقبل ولوج باب تصوف ابن عربي؛ من المفيد تبيان مدى دور ابن العريف وابن برجان في ثورات المريدين بالأندلس ضد السلطة المرابطية؛ تلك التي تزعمها صوفي عرفاني أيضا هو ابن قسي. أسهم ابن قسي في صياغة التصوف العرفاني في المغرب الإسلامي شأنه في ذلك شأن سابقه؛ ومع ذلك اعتبره بعض الدارسين مروجاً لتصوف الغزالي^(٥). وهو قول مردود إذا ما قيس بحكم أحد المؤرخين القدامى حين قال عن تصوف ابن العريف وابن برجان وابن قسي «كان خوضهم في الكتب الصوفية وموضوعات الغلاة من الباطنية، والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال ذلك»^(٦).

ولو كان سنيا حقا لما اتهمه الفقهاء المعاصرون بالزندقة، ولما اعتبر المؤرخون القدامى حركته فتنة ومروقا على السلطة المرابطية. يقول أحدهم: «قام بمغرب الأندلس دعاة قتنة - يقصد ابن قسي وجماعته - من المريدين ورؤوس الضلالة فاستنفروا عقول الجهال، واستمالوا قلوب العامة، من جملتهم أحمد بن قسي»^(٧) ويشكك غيره في تصوفه فيرى أنه «ادعى الهداية مخربة وتمويهها على العامة»^(٨).

ولعل اختصاص ابن قسي - دون ابن العريف وابن برجان - بتحامل فقهاء عصره ومؤرخيه كان راجعا إلى قيادته للنشور، ولجؤه إلى العنف في تغيير الوضع القائم^(٩) ولا يعني هذا انصراف الأخيرين عن ابن قسي؛ بل باركا ثورته وأمداهما بالتأييد الروحي^(١٠) والمعنوي.

(١) ابن الزبير: صلة الصلة، ج٧، ٢٢، الرباط ١٩٣٧.

(٢) ابن العريف: المرجع السابق، ص ٢.

(٣) أبو العلا عفيفي: المرجع السابق، ص ٥٥.

(٤) نفسه، ص ٥٤.

(٥) نفسه، ص ٥٧.

(٦) انظر: ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ج٣، ص ٢٨٦، الرباط ١٩٣٤.

(٧) المراكشي: المرجع السابق، ص ٢١٢.

(٨) ابن الأبار: الحلة السيرة، ج٢، ص ١٨٧، القاهرة ١٩٨٥.

(٩) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص ١٦٧، ١٦٨.

(١٠) انظر: ابن العريف: مفتاح السعادة و تحقيق طريق الإرادة، ص ٢٠٧ بيروت ١٩٩٣.

وإذ فشلت الثورة - لأسباب لا محل لذكرها - فقد بقيت مكانة ابن قسى مرموقة بين كبار المتصوفة العرفانيين^(١) إذ تميز باجتهادات اثرت هذا المذهب؛ أودعها كتابه «خلع النعلين»^(٢).

ويقف الدارس للكتاب على حقيقة تصوفه وتوجهه الشيعي حين قال «إن المعرفة الإلهية يتلقاها الروح الأمين ليودعها النبي ﷺ وهو فضل من الله فيه شرف النبوة وشرف السؤدد العلوى فيما نزل إليه من الإخوة الكرام والسادة الأعلام»^(٣). كما يحمل الكتاب موقفه السياسى الثورى حين قال : «إعلم أن جبابرة الأزمان وفراغة القرآن إنما أرصدهم الله محنته لفرياء الوقت وأفراد الحين ليكون الخروج عليهم على حين من امتداد شوكتهم»^(٤) ويشير إلى نفسه كولى يناط بهذه المهمة؛ ناعتا شخصه بأنه كان مهانا فى بلده مغفولا فى جماعة يعرف هذه المعارف - الصوفية العرفانية. ويطلع على هذا الفجر الساطع فيستد الرجال إليه وتخضع الرقاب بين يديه»^(٥).

لذلك لم تكن إفادة ابن عربى (ت ٦٣٨ هـ) من تصوف ابن قسى من فراغ؛ فقد أشار إليه وأشاد به؛ فيما كتبه عن التصوف العرفانى.

ولد ابن عربى بمدينة «مرسية»؛ ثم انتقل منها إلى أشبيلية؛ حيث درس بها العلوم الدينية وعلم الكلام والتصوف. ثم رحل إلى الشرق؛ فزار مصر ومكة والشام والعراق والاناضول، وتوفى بدمشق عام ٦٣٨ هـ^(٦). كانت معارفه متعددة ومتنوعة؛ إذ ألف فى الفقه والفلسفة والعلوم الشرعية، وذاعت شهرته فى العالم الإسلامى وخارجه^(٧).

تشهد كتاباته على تشيعه، إذ قال بعصمة آل البيت؛ تأسيسا على النص القرأنى يقول: «لا ينبغى لمسلم أن يلحق المذمة بآل البيت ولا ما يشنأ أعراضهم؛ من قد شهد الله بتطهيرهم وذهاب الرجس عنهم..

(١) يوسف أشياخ: المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٢) ابن العريف : محاسن المجالس، ص ٤.

(٣) ابن قسى: خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ص ٢٣٢، أسفى ١٩٩٧.

(٤) نفسه، ص ٢٣٨.

(٥) نفسه، ص ٢٣٧.

(٦) روزنتال : المرجع السابق، ص ١١٢.

(٧) بالنثيا: المرجع السابق، ص ٣٨٦.

وذلك فضل يؤتيه الله من يشاء»^(١). كما قال «بالمهدوية»؛ فاعتقد بظهور إمام يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، ويقسم المال بين الناس بالسوية.^(٢) كما قال بفكرة «الحقيقة المحمدية» وألبسها لباساً صوفياً^(٣) واقتبس مبدأ «التراتبية» فى تصوفه من الفكر الإسماعيلى أيضاً^(٤) كما أفاد من «التأويل» فى تفسير القرآن^(٥) الذى ارتكن إليه فى صياغة نسقه الصوفى العرفانى^(٦).

لذلك هاجم فقهاء السنة العاجزين عن فهم كتاباته - الحافلة بالغموض والرموز،^(٧) شأنه فى ذلك شأن السهروردي الذى مجده وقرظ تصوفه. ويبدو أن إسرافهما معا فى الرمز كان نتيجة التعصب من قبل فقهاء السنة فى الشرق إزاء الشيعة، كذا إلى طبيعة الفكر الصوفى نفسه باعتباره يحمل معنيين ظاهر وباطن، لذلك استخدم المجاز وحسابات النجوم^(٨) فى صياغة مذهبه الصوفى؛ حيث استند إلى الذوق والعقل معا، وأفاد من معارفه العقلية والصوفية والشرعية فى صياغة هذا المذهب^(٩).

أما عن مذهبه فقد أفرد له كتابين هما «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم»، وهو يتمحور أساساً على فكرة وحدة الوجود^(١٠).

يقول:

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة	فمرعى لغز لان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنا توجهت	ركائبه؛ فالحب دينى وإيمانى.

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٢، ص١٢٦، القاهرة ١٢٩٢ هـ .

(٢) نفسه، ج٣، ص٤٢٩، ٤٣٠ .

(٣) نفسه، ج٤، ص١٣٩ .

(٤) نفسه، ج٣، ص١٨٣ .

(٥) يحيى هويدى : المرجع السابق، ص ٢٣٦ .

(٦) نفسه، ص ٣٢٨ .

(٧) مثل قوله : يامن يرانى ولا اراه كما ذا اراه ولا يرانى .

(٨) بالنشأ : المرجع السابق، ص ٣٨١ .

(٩) نفسه، ص ٣٨٤ .

(١٠) أحمد أمين: المرجع السابق، ج٣، ص٧٤ .

وترتكز «وحدة الوجود» عنده على نظرية «الكلمة» التي رأى فيها وجوها ثلاثة أولها: يتعلق بالوجود، وثانيها بكيفية إدراكه، وثالثها بالإنسان الكامل.

أما عن الوجهة الأول: فعنده أن «الكلمة الأزلية هي حقيقة الحقائق ومبدأ خلق العالم، وهي سابقة على وجوده تشمل كل المثل وكل الأشياء». لذلك فهي «لا تتصف لا بالوجود ولا بالعدم، لا بالحدوث ولا بالقدم.. هي في كل موجود بحقيقتها الكلية؛ إذ لا تقبل التجزؤ.. ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان.. من هذه الحقيقة وجد العالم بواسطة الحق تعالى»^(١).

وهذا يعنى أن جميع الموجودات من ناحية الماهية والوجود والجوهر واحد؛ فكل جزء منها له حكم جميعها، والوجود الظاهري ليس إلا خيالا ووهما، فالقوة الإلهية تسرى في جميع الكائنات فتصبح لذلك إلهية. وصدورها إنما هو من أجل واجب ورسالة عليها أن تؤديها في الحياة^(٢).

«الكلمة» الإلهية من ثم، هي مصدر العالم ومستودع أسرارها، إنها الله ذاته. يقول ابن عربي: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وان شئت قلت أن يرى عينه كونا جامعا يحد الأمر كله لكونه متصف بالوجود ويظهر به سره إليه»^(٣)، كانت «الكلمة»، أما عن «الكلمة» في مدلولها الصوفي لإدراك الوجود، فهي تعبر عن «الحقيقة المحمدية» التي هي العقل الأول والمبدأ العقلي الكوني، فكل نبي «كلمة»، أما محمد ﷺ فهو «الكلمة» التي تجمعت فيه جميع كلمات الله، أو «الحقيقة المحمدية»، إنه القطب الفعال لكل وحى وإلهام، لذلك فروحه أزلية^(٤).

ويشئ هذا التصور بتأويل ابن عربي ظاهر الآيات القرآنية من أجل معرفة بواطنها^(٥).

أما عن «الكلمة» في دلالاتها عن «الإنسان الكامل»؛ فيقول ابن

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج١، ٢٣، ج٤، القاهرة ١٩٧٢.

(٢) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص ٣٢٦.

(٣) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٤٨، القاهرة ١٩٤٦.

(٤) روزنتال: المرجع السابق، ص ١١٤.

(٥) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص ٣٢٧، ٣٢٨.

عربى: الإنسان الكامل هو الكلمة الجامعة، ونسخة العالم، فكل ما فى الوجود جزء منه، وليس الإنسان بجزء لواحد من العالم»^(١). «لأن قيام العالم بوجوده.. فهو خليفة الأرض. من أجل هذا لأنه تعالى الحافظ به خلقه.. فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه الإنسان الكامل»^(٢).

وفى ذلك ما يدل على تأثر ابن عربى بالفلسفة الرواقية، كذا تأثره بالحلاج فى آرائه عن عالم الناسوت وعالم اللاهوت^(٣) كما يبدو التأثر واضحا بالأفلاطونية المحدثة والفلسفة الإسماعيلية؛ وإن صيغ كل هذه المؤثرات بلون إسلامى^(٤).

وإذ انطوى التصوف العرفانى عند ابن عربى على روح التفلسف والإسراف فى الرمز: فإنه من الناحية العملية لم ينفصل عن المجتمع؛ بل أوغل فى فهم عصره، ودعا إلى إصلاحه، كما استحث المسلمين للجهاد ضد الصليبيين^(٥) ولعل هذا يفسر لماذا حظى ابن عربى بتقدير كبير فى العالم الإسلامى، ولماذا أثر تصوفه العرفانى المفلسف فى تصوف العرفانيين فى الشرق والغرب على السواء^(٦).

فى الشرق، تابع تلميذه عبد الكريم الجيلانى (ت ٨٣٢ هـ) طريقته وسار على نهجه، وتصدى لشرح تصوفه، إذ صنف فى هذا الصدد كتاب «الإنسان الكامل فى معرفة الآخر والأوائل»^(٧) جسد فيه هذا الإنسان الكامل فى شخص محمد ﷺ^(٨) فروحه كامنة فى كل الأنبياء، وعليها تدور أفلاك الوجود.

كما تأثر الجيلانى أيضا بنظرية ابن عربى عن خلق العالم؛ مدعما إياها بالآيات القرآنية^(٩).

(١) ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٢، ص ٣٠.

(٢) ابن عربى: فصوص الحكم - ص ٥٠، ٥٥.

(٣) روزنتال: المرجع السابق، ص ١١٥.

(٤) نفسه، ص ١١٦.

(٥) أحمد أمين: ظهر، ج، ص ٢٢٢.

(٦) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص ٣٢٨، ٣٢٩.

(٧) روزنتال: المرجع السابق، ص ١١١.

(٨) أحمد أمين: ظهر، ج٤، ص ٢٢٠.

(٩) عبد الكريم الجيلانى: الإنسان الكامل فى معرفة الآخر والأوائل، ج٢، ص ٥٨، القاهرة ١٣٢٨ هـ.

وفى الغرب الإسلامى؛ حمل عبد الحق بن سبعين (ت ٦٦٩ هـ) فكر ابن عربى فى التصوف العرفانى، ويسره للذبيوع والانتشار، مفيدا من ثقافة عريضة فى الدين والفلسفة معا، ومن معارف وقف عليها إبان سياحته فى الشرق.^(١) واستثمر ثروته - إذ كان من اسرة جليلة - فى الدعوة لنشر مذهبه، كما سلك مسلكه فى الإصلاح السياسى والاجتماعى وليس الثورة إذ دعا للإمام «المهدى المنتظر»^(٢).

ويمتاز تصوفه العرفانى باستخدام «البرهان»؛ متأثرا فى ذلك بابن حزم وآرائه فى «الدليل».^(٣) كما أخذ بفكرة «وحدة الوجود» وأطرها بإطار فلسفى^(٤) برهانى؛ لذلك ذاعت شهرته وانضم إلى مذهبه الخواص والعوام.

ومجمل تصوفه العرفانى مؤسس على أن الموجودات فيض إلهى؛ فالله سبحانه هو العلة الأولى لجميع المخلوقات. أما ما يصدر عن المخلوقات من أفعال فهو عرضى زائل، والموجودات عنده على نوعية كلى وجزئى.

أما الكليات؛ فهي على درجات تراتبية من أعلى إلى أدنى؛ وهى الله - العقل الكلى - النفس - الطبيعة - الهىولى - الجسم المطلق - الفلك - الأركان (أى الإسطقسات الأربعة) - المولدات.

أما الجزئيات؛ فترتبتها من أدنى إلى أعلى، وهى : المعدن - النبات - الحيوان - النفس الناطقة - العقل الفعال - العقول المجردة التى تلتقى مع العقل الكلى ومع الألوهية^(٥).

وتصوره هذا أقرب إلى الفلسفة منه إلى التصوف؛ إذ يظهر فيه تأثير واضح للمشائين المسلمين والأفلاطونية المحدثة، كما نجد أثر دراسته فى الطبيعيات غاية فى الوضوح، كذا تأثير العلم النظرى والمنطق العرفانى والأخذ بالسببية^(٦). إن فكر ابن سبعين برغم عدم جدته كان نشازا فى عصره، وفى مجتمع غص بالتهويم والخرافة.

(١) بالنشأ : المرجع السابق، ص ٣٨٧ .

(٢) أحمد أمين: ظهر، ج٣، ص ٧٨ .

(٣) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢١٣ .

(٤) جولدتسيهر: المرجع السابق، ص ١٥٦ .

(٥) محمد على أبوريان : المرجع السابق، ص ٢٧٠ .

(٦) لعل ذلك كان من اسباب إعجاب فردريك الثانى النورمانى بابن سبعين. وكان هو نفسه على درجة عالية من العلم والثقافة؛ جعلته مبهورا بالفكر الإسلامى فى عصور ازدهاره؛ فراسلة واستفسر منه عن بعض المسائل الفلسفية، وأعجب بردوده.

انظر: أحمد أمين: ظهر، ج٣، ص ٧٩، ٨٠ .

لذلك؛ نقم عليه فقهاء عصره، بينما ذاع صيته بين النخبة المفكرة. فاعتبروه فيلسوفا فوق الفلاسفة^(١)، ومن أشهر المنحازين إلى تصوفه ابن عباد الرندي (ت ٧٩١ هـ) الذي اتخذ من تصوف ابن سبعين نبراسا للطريقة الشاذلية.^(٢) أما عن خصومه، فأشهرهم ابن خلدون الذي اعتبر التصوف العرفاني محض «وهم وخيال»^(٣)، واعتبره ضمن ثلثة من المتصوفة العرفانيين باطنية وملحدين^(٤).

على كل حال؛ يشى العرض السابق بالثراء المعرفى النسبى؛ للتصوف العرفاني إذا ما قيس بالتصوف السنى. إذ انطوى على الكثير من معطيات العلم النظرى والمنطق الأصولى والعرفانى، فضلا عن بصيص من الطبيعيات، وكلها معارف درست واندثرت فى عصر الانحطاط الفكرى.

وعلى الصعيد السياسى، عبر التصوف العرفانى عن طموحات المعارضة؛ فكان إيديولوجية ثوراتها المحبطة، وفى كل الأحوال عارض المتصوفة العرفانيون السلطات المتسلطة، ودعوا إلى الخلاص الإيجابى أحيانا، والسلبى عن طريق انتظار المهدي المنتظر، أحيانا أخرى.

كما قام المتصوفة العرفانيون - بدور ولو محدود - فى مناجزة الخطر الصليبي فى الشام والأندلس؛ على عكس متصوفى السنة الذين مالوا إلى السكون وإيثار العافية.

وعلى الصعيد الاجتماعى؛ تبنى التصوف العرفانى دعوة للإصلاح ونادوا بالتسوية، وطبقوها عمليا بين جماعاتهم؛ فوهب الأثرياء منهم ثرواتهم للفقراء؛ كما هو حال ابن سبعين؛ على سبيل المثال. لذلك لم يخطئ أحد تلامذتنا النجباء حين وسم التصوف العرفانى فى المغرب بمراعاة البعد الاجتماعى، وتبنى دعوات إصلاحية ذات مغزى سياسى نجحت أحيانا فى رد المظالم، وخففت من وقع الأزمة فى المغرب والأندلس^(٥).

ومع ذلك انطوى التصوف العرفانى على الكثير من السلبيات؛ إذ مال

(١) نفسه، ص ٨٠ .

(٢) بالنتيا : المرجع السابق، ص ٣٩٠ .

(٣) مقدمة ابن خلدون، ص ٢٧٢ .

(٤) نفسه: ص ٤٧٣ .

(٥) انظر: محمد الأمرانى : تحقيق خلع النعلين، ص ٤٣ من مقدمة المحقق، أسفى ١٩٩٧ .

إلى التهويم والغموض والرمز، وجنح نحو التفلسف والانخلاع عن الواقع. ولعل ذلك كان أمرا طبيعيا في عصر مضطرب سادته سلطات غاشمة برر لها فقهاء معدومي الضمير، واستكان لجبروتها جمهور العوام المغلوب على أمره، والضارب في ظلام الشعوذة والسحر والخرافة.

عصر هذا شأنه؛ بديهى أن تنعكس معطياته على الفكر؛ فكان لذلك «فكر أزمة»، وكان ذبوع التصوف بفرعية السنن والعرفاني دليلا واضحا على هذه الأزمة؛ إذ كان هذا الانتشار والذبوع^(١) على ركام الفكر العقلاني والعلمي.

في ضوء ذلك كله -وغيره- تدهور التصوف بنمطيه بعد انتشار الطريقة؛ فاختفى جانبه الفكري أو كاد، وتحول إلى نمط حياة راكدة وفاسدة. لذلك صدق من قال:

«كان التصوف حالا فصار مالا، وكان احتسابا فصار اكتسابا، وكان استتارا فصار اشتهारा، وكان اتباعا للسلف فصار ابتياعا للعلف، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، وكان تعففا فصار تكلفا، وكان تخلقا فصار تملقا، وكان سقما فصار لقما، وكان قناعة فصار فجاعة، وكان تجريدا فصار ثريدا»^(٢).

يصدق هذا النقد اللاذع والساخر على حال التصوف والمتصوفة عموما نتيجة انتشار ظاهرة الطرق الصوفية، التي أفضت إلى المزيد من التدهور والانحطاط.

فماذا عنها؟

(١) نرى أن من أسباب الركون إلى التصوف - إلى جانب المعطيات التاريخية الداخلية حالة اليأس والإحباط التي عمت العالم الإسلامي شرقا وغربا: من جراء تعاضل الخطر النصراني في الأندلس، والصليبي في الشام ومصر، فضلا عن الاجتياحات المغولية للشرق الإسلامي وسقوط الخلافة العباسية عام ٦٥٦ هـ.

(٢) انظر: أحمد أمين: ظهر، ج٤، ص ٢٣٠.

الطرق الصوفية

كتب الكثيرون عن هذه الظاهرة المرضية التي استشرت في كيان المجتمعات الإسلامية القرو - وسطوية. لكن جل كتاباتهم انحصرت في الوصف دون استتبار الاغوار، فلم تقدم تحليلا أو تعليلا، تقويما أو تثمينا. بل إن بعض الكتابات أثنت على الطرقية باعتبارها حافظت على الدين وتراثه، كذا عمدت إلى نشره في أصقاع جديدة في آسيا وأفريقيا السوداء.

لذلك لن نركز في تناولنا لها إلا على تصحيح أخطاء الدارسين من ناحية، وتفسيرها في إطار تاريخيتها من ناحية أخرى، وتصنيف طوائفها حسب التصنيفين المعتمدين إلى تصوف سنن وآخر عرفاني، من ناحية ثالثة؛ نظرا لخلط الدارسين السابقين بينهما.

وأول ما نلاحظه في هذا الصدد: أن انتشار الطرقية السنية ووضع نظمها ورسومها تم بمباركة الحكومات وبتشجيع منها، بل انها قامت بتأسيس الخوانق والزوايا والتكايا والربط في كثير من الأحيان، ووقفت الحبوس للإنفاق عليها.^(١) كما قام الولاة والعمال وكبار التجار بدور مماثل من قبيل البر والاحسان تقريبا إلى الله وزلفى. ووضع شيوخ الطرق نظم إدارتها وسبل الاندراج في سلوكها وتحديد رسومها وتقاليدها، وكانوا واسطة بين المريدين والسلطة؛ فاكتمبوا مكانة مرموقة ونفوذ عريضا، إذ خضعت كل طائفة لرئاسة؛ شيخ أو «بير» دانت له بالطاعة العمياء.^(٢) وعرف مريدوه باسم «ال دراویش» - أى الفقراء - وأصبح لكل طريقة نظامها الخاص في اللباس وطريقة الذكر والشارات والأعلام.

أقبلت جماهير الفقراء على الانتماء لهذه الطرق التي كفلت لهم أمور المعاش، في عصر عم فيه الفقر والقحط وشظف العيش، كما لم يدخر بعض الخيرين من الأثرياء وسعا في الإنفاق على هذه الزوايا وتقديم الهبات لشيوخها نقدا أو عينا.

وقد أسفر تفشى الطرقية عن المزيد من السلبيات؛ فعلى الصعيد السياسى كانت الطرق الصوفية رديفا للنظم الحاكمة بعد أن أنعمت على

(١) الادفوى : المرجع السابق، ص ٦٥ .

(٢) بطروشوفكى: المرجع السابق، ص ٣٠٨ .

شييوخها بالإقطاعات وقطعان الدواب^(١)، فاستكانوا للغلب، ورضخوا لسياسات «الأمر الواقع».

وعلى الصعيد الاقتصادي: أسهمت الطرقية فى تخليق جيش من البطالين المتواكلين العازفين عن الكسب؛ فأصبح الاستجداء بديلا للعمل، وكثيرا ما أغار الدراويش على المزارع والأسواق ونهبوها؛ بل شكلوا عصابات فى بعض الأحيان لقطع الطرق ومهاجمة القوافل التجارية^(٢).

ومع ذلك؛ فمن الإنصاف الإشارة إلى قيام بعض التكايا أو الخوانق باستضافة الغرباء، وبذل المعونة لذوى الحاجات.

ومن الناحية الإجتماعية؛ تفشت الرذائل بين الدراويش كنتيجة طبيعية للحياة الجماعية، كما عرف عن بعض «الشيوخ» الإمعان فى الفحش والفجور وسوء الخلق، بما يند عن الوصف والبيان. كما جرى تسويق التحلل من الشريعة وإسقاط التكاليف؛ بدعوى أن الطرقي مع الله فى ذكر دائم^(٣).

وأسهمت الطرقية فى الإجهاز على العلم والفكر، وحلت الخرافة والشعوذة محلها^(٤).

وإذا كان هذا حال الدراويش فى الشرق؛ فقد كان حالهم فى الغرب أشد وأنكى^(٥) حيث جرى تقديس الأولياء^(٦)، وتفضى السحر والشعوذة، بعد إحياء بعض طقوس العقائد الوثنية القديمة وإدخالها فى نسيج الدين^(٧).

ولعل ذلك كان من وراء حملة ابن خلدون على الطرقية بجميع أجناسها؛ إذ عاب على أصحابها المبالغة فى الإيمان بالكرامات^(٨).

(١) نفسه، ص ٣٤٢.

(٢) نفسه، ص ٣٢٤.

(٣) أحمد أمين : ظهر، ج ٣، ص ١٦٥، جولدسيهر: المرجع السابق، ص ١٦٥.

(٤) نفسه، ص ٨١.

(٥) ألفرديل: المرجع السابق، ص ٣٨٩.

(٦) يحيى هويدى : المرجع السابق، ص ٢٧٩، ٢٩٨.

(٧) دى لاسى: المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٨) المقدمة، ص ٤٧٣.

ومن المفاخرات: أن ابن خلدون نفسه كان يعتقد فى مصداقيتها يقول : «وأما الكلام فى كرامات القوم، وإخبارهم بالغيبات: فأمر صحيح لا ينكر». المقدمة، ص ٤٧٤.

ولنحاول التعريف بأهم الطرق الصوفية، بعد تصنيفها إلى نوعين: طرق خاصة بالتصوف السني، وأخرى تتعلق بالتصوف الشيعي .

أما عن الطرق الصوفية السنية فأهمها هي:

أولاً : الطريقة الرفاعية؛ ومؤسسها أحمد بن علي الرفاعي (ت ٥٧٨ هـ). وكان مقرها الأول في العراق، ومنه انتشرت في ربوع العالم الإسلامي، وقد انقسمت إلى فرعين هما: «العلوانية» و «الجباوية»، ومريدها يبالغون في أذكاءهم كما اشتهروا بغمد الأدوات الحادة في أبدانهم وابتلاع الأفاعي^(١) .

ثانياً : الطريقة القادرية؛ وقد أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦٢ هـ) في إيران، ثم ازداد أتباعها في عصر الدولة الصفوية الشيعية^(٢) .

ثالثاً : الطريقة النقشبندية؛ وقد أسسها بهاء الدين محمد نقشبند (ت ٧٠٢ هـ) في إيران، وانتشرت في آسيا الوسطى، ثم انقسمت إلى فرعين أحدهما سني، والآخر شيعي^(٣) .

رابعاً : الطريقة المولوية؛ وأسسها جلال الدين الرومي في القرن السابع الهجري في «قونية» بالأناضول، ثم انتشرت في إيران، وطردت منها زمن الصفويين أيضاً .

أما عن الطرق الصوفية الشيعية فمن أشهرها ما يلي :

أولاً : الطريقة الطيفورية؛ وقد انقسمت إلى فرعين: سني وشيعي ثم اندثرت.

ثانياً : الطريقة السهروردية، ومؤسسها هو عمر السهروردي - وهو غير السهروردي المقتول - قطب التصوف العرفاني ومنظره^(٤) .

ثالثاً : الطريقة الحيدرية؛ أسسها الشيخ حيدر في خراسان، ومنها انتشرت في إيران.

(١) دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٠٦، ٢٠٥ .

(٢) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص ٣٣٦ .

(٣) نفسه، ص ٣٣٩ .

(٤) اخطأ أحد المستشرقين حين نسبها إلى السهروردي المقتول .

انظر: دى لاسى : المرجع السابق، ص ٢٠٦ .

رابعاً : الطريقة الجلالية؛ أسسها جدل الدين البخارى (ت ٧٨٥ هـ)، وانتشرت فى إيران وآسيا الوسطى^(١).

خامساً : الطريقة الشاذلية؛ نشأت فى المغرب الأقصى، ثم انتشرت فى بلدان الشرق الإسلامى.^(٢) وقد تأثرت بتصوف ابن العريف متصوف «المرية»^(٣) سالف الذكر، كذا بتصوف ابن عباد البرندى^(٤).

تلك هى أهم الطرق الصوفية التى انتشرت فى العالم الإسلامى. وقد لاحظنا خطأ بين الدارسين فى تصنيفها نتيجة التداخل بين بعضها البعض؛ بما يؤكد التخليط الفكرى فى تصوف العصر ذاته.

وقد تعاظم شأن الظاهرة بعد تغلغلها فى أصناف الحرف ونقابات التجار، الأمر الذى أفضى إلى نوع من البلبلة والتضبيب بالنسبة لدارس التاريخ الاجتماعى فى ذلك العصر، إذ أصبح التصنيف الطائفى بديلاً للتصنيف الطبقي، بما يعكس حالة الفوضى الاجتماعية التى سادت عصر الانحطاط.

إلقاء المزيد من الأضواء على واقع المجتمعات الإسلامية آنذاك نرى أنه من المفيد تقديم شهادة رحالة مغربى هو ابن بطوطة الذى ساح وجال فى سائر أقاليم العالم الإسلامى، وعانين عن كتب واقع الطرق الصوفية فى البلاد التى زارها. ونكتفى - فى هذا المقام - بتقديم رؤيته عن تلك الظاهرة؛ وهى رؤية تؤكد شهادة بعض المؤرخين القدامى ومنهم ابن خلدون الذى وصف «الدروايش» بأنهم «قوم بهاليل معتوهون أشبه؛ بالمجانين من العقلاء»^(٥).

أما تلميذه المقرئى؛ فقد نعتهم بأنهم «لا ينسبون إلى علم ولا ديانة، وإلى الله المشتكى»^(٦).

(١) بطروشوفسكى: المرجع السابق، ص ٢٤٠، ٣٤١.

(٢) يحيى هويدى : المرجع السابق، ص ٣٦٢.

(٣) بالنشأ: المرجع السابق، ص ٣٦٩.

(٤) نفسه، ص ٣٩٠.

(٥) المقدمة، ص ٢٧٤.

(٦) المقرئى: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج٤، ص ٢٧٢، القاهرة

١٩٠٧.

أما ابن بطوطة فقد قدم معلومات جد هامة وفريدة فى هذا الصدد إذ زار الكثير من الزوايا والتكايا ونزل بها أثناء رحلته الطويلة فعاين احوالها ورصد أنماط الحياة فيها، وكشف عن علاقاتها بالسلطة والرعية فى آن^(١).

فقد حدد مواضع الزوايا وعلل تسمياتها المتنوعة حسب الأقاليم التى وجدت فيها^(٢) ووصف عمارتها وعرض لأسماء من أسسوها فى الحجاز واليمن ولفار والعراق التى ميز فيها بين زوايا السنة والشيعة وأشاد بحسن عمارة الزوايا الشيعية^(٣)، أما عن زوايا إيران فقد فرق بين ما أسس منها فى داخل البلاد وبين «الربط» التى أقيمت على الساحل^(٤) وكشف عن نظام طرقى مستحدث فى الأناضول عرف بنظام «الأخية»^(٥) الذى نهل من «فتوة» الإمام على وشماله وارتبط بنظام «اصناف الحرف» وأشاد بنخوة الفتيان وحسن أخلاقهم وحفاوتهم بالضيوف الغرباء كما أشار إلى رسومهم وشعاراتهم ونظام معيشتهم^(٦).

أما عن زوايا الهند وآسيا الوسطى، فقد نزل ضيفا فى الكثير منها، وأثنى على ما أسس منها على الطرق التجارية، وما قامت به من دور إيجابى فى إرشاد المارين واستضافتهم وقارن بينها وبين زوايا بلاد المغرب التى كانت تقوم بدور مماثل فى هذا المجال^(٧).

وتشئ ملاحظاته بأن الزوايا الشيعية امتازت عن نظيرتها السنية من حيث حسن العمران وأخلاق الدراويش برغم كونه من أهل السنة.

كما وفق إلى ذكر مؤسسى هذه الزوايا، وبين فى هذا الصدد دور الحكام وزوجاتهم^(٨) والأمراء^(٩) والولاة والقضاة^(١٠) وكبار التجار^(١١) كما كشف عن دور لموسرين مغاربة واندلسيين فى تأسيس زوايا فى الشرق^(١٢) هذا فضلا عما أنشأه عتاة المجرمين من زوايا بعد توبتهم^(١٣).

(١) انظر: ابن بطوطة: تحفة النظار فى غرائب الامصار وعجائب الاسفار ص ٤٢، بيروت ١٩٨٥

(٢) نفسه: ص ١٢٧

(٣) نفسه: ص ١٩٨

(٤) نفسه: ص ٢١٠

(٥) نفسه: ص ٢١٤ وما بعدها

(٦) نفسه: ص ٣٢٠ وما بعدها

(٧) نفسه: ص ٧٦١، ٧٦٦

(٨) نفسه: ص ٥٨٥

(٩) نفسه: ص ٨٤

(١٠) نفسه: ص ٢٢٢

(١١) نفسه: ص ٦٣١

(١٢) نفسه: ص ٦٨، ٦٩، ٨٠

(١٣) نفسه: ص ٣٢

وتحرى ابن بطوطة عن مصادر تمويل هذه الزوايا، وعددها فى الحكام والمياسير وأفراد الشعب الذين نذروا النذور للدراويش وقدموها نقدا أو عينا. (١) كما أفاض فى ذكر أورداد الصوفية وأذكارهم، ووصف رسوم طوائفهم وشعاراتهم وشاراتهم (٢)، وادعيتهم وحفلات سماعهم للموسيقى وطرائق رقصهم (٣).

كما أفاض فى الحديث عن «الكرامات» الصوفية، وكيف تحقق بنفسه من صدقها مرارا (٤) كما اعتقد بجدوى معالجاتهم المرضى وشفائهم الأمراض المستعصية (٥) وفسر عادات بعض الطوائف فى شج الرؤوس واقتحام النيران وغيرها من الغرائب (٦).

وألقى ابن بطوطة الضوء على موقف الصوفية من الحكام والسلطين، (٧) وكيف استعان الأخيرون بشيوخ الطرق؛ طلبا للرأى والمشورة فى الأحداث الجسم. (٨) وأشاد بدور بعض هؤلاء الشيوخ فى فض المنازعات بين المتخاصمين، وإيواء الهاربين من بطش الحكام، (٩) وأوضح ما قاموا به من جهود فى ردع الولاة والعمال الجائرين (١٠).

لكنه نعى عليهم تقاعسهم عن مواجهة الأخطار الخارجية على خلاف نظرائهم فى بلاد المغرب والأندلس (١١).

أشاد ابن بطوطة أيضا بدور بعض الطرق فى نشر الإسلام بين الوثنيين (١٢) كما أبدى إعجابه بما قاموا به من نشاط فى مجال تعليم الجهال، والجدل حول المسائل الدينية والدنيوية خصوصا عند طوائف الشيعة (١٣).

هكذا، أمدت رحلة ابن بطوطة بمادة ثرية ورؤية مستتيرة كشفت عن دور إيجابى نسبى للتصوف و المتصوفة، وآخر سلبى غلاب اسهم فى ترسيخ أسباب التخلف والانحطاط فى عصر سيادة الإقطاعية العسكرية، بما يعزز مقولتنا المكرورة عن «سوسيولوجية الفكر».

(١) نفسه، ص ٣٤٨.

(٢) نفسه، ص ١٩١، ٣٢٠، ٣٢٢.

(٣) نفسه، ص ٢١٥.

(٤) نفسه، ص ٣٩ وما بعدها.

(٥) نفسه، ص ١٩٩.

(٦) نفسه، ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(٧) نفسه، ص ٢٢٦.

(٨) نفسه، ص ٢٢٨.

(٩) نفسه، ص ٢٧٨.

(١٠) نفسه، ص ١٣٦، ٥٠٥.

(١١) نفسه، ص ٧٦١.

(١٢) نفسه، ص ٧٠٠.

(١٣) نفسه، ص ٢٣٤، ٢٧٣.

البليو جرافيا

- (١) إبراهيم القادري : المغرب والأندلس فى عصر المرابطين، بيروت ١٩٩٣.
- (٢) ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة، القاهرة د. ت.
- (٣) ابن الآبار : الحلة السيرة، ج٢ القاهرة ١٩٨٥.
- (٤) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الحكماء، ج٢، بيروت ١٩٥٦.
- (٥) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ج٢ بيروت ١٩٦٥.
- (٦) ابن باجه : الرسائل ، بيروت ١٩٦٨.
- (٧) ابن باجه : تدبير المتوحد، بيروت ١٩٧٨.
- (٨) ابن بطوطه : تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، بيروت ١٩٨٥.
- (٩) ابن الجوزى : تلبيس إبليس، القاهرة ١٣٣٠ هـ.
- (١٠) ابن الخطيب : أعمال الأعلام، ج٣ الرباط ١٩٣٤.
- (١١) ابن خلدون : المقدمة، القاهرة د. ت.
- (١٢) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج١، القاهرة د. ت.
- (١٣) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس، القاهرة ١٩٥٠.
- (١٤) ابن رشد : فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، القاهرة ١٣١٩ هـ.
- (١٥) ابن رشد : كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة، القاهرة ١٩٥٥.
- (١٦) ابن رشد : تهافت التهافت، القاهرة ١٩٧١.
- (١٧) ابن الزبير : صلة الصلة، الرباط ١٩٣٧.
- (١٨) ابن طفيل: حى بن يقظان، القاهرة، د. ت .
- (١٩) ابن عربى : الفتوحات المكية، ج١، القاهرة ١٩٧٢.
- (٢٠) ابن عربى : فصوص الحكم، القاهرة ١٩٦٤.
- (٢١) ابن العريف : محاسن المجالس، باريس ١٩٣٣.
- (٢٢) ابن العريف: مفتاح السعادة، بيروت ١٩٩٣.
- (٢٣) ابن فرحون : الديباج المذهب فى معرفة أعلام فقهاء المذهب، القاهرة، د. ت .

- (٢٤) ابن قسى: خلع النعلين، واقتباس النور من موضع القدمين، آسفى ١٩٩٧.
- (٢٥) أبو بكر الخوارزمى : مفيد العلوم ومبيد الهموم، القاهرة ١٩٨٢.
- (٢٦) أبو العلا عفيفى : أبو القاسم بن قسى وكتابه خلع النعلين، مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية ١٩٥٧.
- (٢٧) أبو الوليد الباجى : وصيته لولديه، مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، عدد ٣ مجلد ١، مدريد ١٩٥٥.
- (٢٨) أبو الوليد الباجى : إحكام الفصول فى أحكام الأصول، بيروت ١٩٨٦.
- (٢٩) أحمد أمين : ظهر الإسلام، ج ٣، ٤ القاهرة ١٩٦٦.
- (٣٠) أحمد الطاهرى : الطب والفلاحة فى الأندلس بين الحكمة والتجريب، المحمدية ١٩٩٧.
- (٣١) ألفرد بل : الفرق الإسلامية فى الشمال الافريقى، الترجمة العربية، بنى غازى ١٩٦٩.
- Ali Issa Othman : The Concept of Mam in The Writtings of Al Gazali, (٣٢)
Cairo, 1960
- (٣٣) أوليرى دى لاسى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، الترجمة العربية، القاهرة د. ت.
- (٣٤) بالنتيا : تاريخ الفكر الأندلسى ، الترجمة العربية، القاهرة د. ت .
- Burlot, j: La civilisation Isamique, Paris, 1982 (٣٥)
- (٣٦) بركات محمد مراد : ابن رشد فيلسوفا معاصرا، القاهرة ٢٠٠٢.
- (٣٧) بروفنسال : الإسلام فى المغرب والأندلس، الترجمة العربية، الجزائر د. ت.
- (٣٨) بطروشوفسكى: الإسلام فى إيران، الترجمة العربية، القاهرة د. ت.
- (٣٩) بنسالم حميش : عن الغزالى ومرحلة الإقطاعية، مجلة البديل، عدد ١، الرباط ١٩٨١.
- (٤٠) جارسيا جومس : الشعر الأندلسى، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٥٦.
- (٤١) جورج قناتوى : الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، تراث الإسلام، الترجمة العربية، الكويت ١٩٨٨.
- (٤٢) جول تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام، الترجمة العربية، القاهرة د. ت.
- (٤٣) حسن حنفى : من النقل إلى الإبداع، ٨ مجلدات القاهرة ٢٠٠٠.
- (٤٤) حسن حنفى : الاشتباه فى فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩.

- (٤٥) حسن حنفى : التراث والتجديد، القاهرة ١٩٨٠ .
- (٤٦) دى بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، الجزائر د.ت .
- (٤٧) الراوندى : راحة الصدور وآداب السرور، ليدن ١٩٢١ .
- (٤٨) روزنتال : التصوف - دراسة فى كتاب «تراث الإسلام»، ٢، الكويت ١٩٨٨ .
- (٤٩) Rosental, f: Averroes Commentary on Plato's Republic, Paris, 1949
- (٥٠) Renan, E: Averroes et L'averroisme, Paris, 1949
- (٥١) السبكي : طبقات الشافعية، ج٤، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- (٥٢) السهروردى : حكمة الاشراق، طهران ١٩٩٨ .
- (٥٣) السيوطى : حسن المحاضرة ج ١، القاهرة ١٩٨١ .
- (٥٤) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج فى نقد التراث، الرباط ١٩٩٤ .
- (٥٥) طيب تيزينى : مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامى فى العصر الوسيط، دمشق، د.ت
- (٥٦) عاطف العراقى : الحس النقدى عند الفيلسوف ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩ .
- (٥٧) عبد الأمير الأعثم : الفيلسوف الغزالى، إعادة تقويم لمنحنى تطوره، القاهرة ١٩٩٨ .
- (٥٨) عبد الكريم الجيلانى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، ج ٢ ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- (٥٩) عبد المجيد أبو الفتوح : التاريخ السياسى والفكرى للمذهب السنى فى الشرق الإسلامى، المنصورة ١٩٨٨ .
- (٦٠) عبد النعيم حسنين: إيران والعراق فى العصر السلجوقى، بيروت ١٩٩٢ .
- (٦١) على بن الوليد : دماغ الباطل وحتف المناضل، ج ١، بيروت ١٩٨٢ .
- (٦٢) على سامى النشار : منهج البحث عن مفكرى الإسلام، الاسكندرية ١٩٩٨
- (٦٣) على سامى النشار: نظرية جديدة فى المنحنى الشخصى لحياة الفارابى وفكره، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد (١) ، الرباط ١٩٧٦ .
- (٦٤) الغزالى : إحياء علوم الدين، ج ١، ٢، ٣، القاهرة، د.ت .
- (٦٥) الغزالى : الإقتصاد فى الاعتقاد، بيروت ١٩٩٣ .

- (٦٦) الغزالي : تهافت الفلاسفة، بيروت ١٩٩٤ .
- (٦٧) الغزالي : القسطاس المستقيم، القاهرة ١٣١٨ هـ .
- (٦٨) الغزالي : مجموعة رسائل الغزالي، ج ٣، بيروت ١٩٦٦ .
- (٦٩) الغزالي : محك النظر فى المنطق، بيروت ١٩٦٦ .
- (٧٠) الغزالي : معيار العلم، القاهرة ١٣٢٩ .
- (٧١) الغزالي : المنقذ من الضلال، بيروت ١٩٩٣ .
- (٧٢) الغزالي : الرسالة القشيرية، القاهرة ١٩٦٦ .
- (٧٣) كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع - ج ٢ بيروت ١٩٨٢ .
- (٧٤) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٧٧ .
- (٧٥) Corbin; H: Histoire de la Philosophie Islamique, Paris, 1962.
- (٧٦) Laouste; H: La Politique de Gazali, Paris 1970 .
- (٧٧) لوتورنو : حركة الموحدين فى المغرب والأندلس، الترجمة العربية، تونس ١٩٨١ .
- (٧٨) محمد أركون : ابن رشد رائد الفكر العقلانى والإيمان المستنير، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ١، الكويت ١٩٩٩ .
- (٧٩) محمد أركون: الفكر الإسلامى - قراءة علمية - الترجمة العربية - بيروت ١٩٩٦ .
- (٨٠) محمد أركون : الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، الترجمة العربية، بيروت ١٩٩٢ .
- (٨١) محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية ، بيروت ١٩٧٣ .
- (٨٢) محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى، بيروت ١٩٨٤ .
- (٨٣) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث، بيروت ١٩٨٠ .
- (٨٤) محمد على أبو ريان : الحركة الصوفية فى الإسلام، الاسكندرية ١٩٩٨ .
- (٨٥) محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى الإسلام، القاهرة، د. ت .
- (٨٦) محمود إسماعيل مقالات فى الفكر والتاريخ، الدار البيضاء ١٩٨٧ .
- (٨٧) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، الكويت ١٩٨٨ .
- (٨٨) محمود إسماعيل : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، القاهرة ١٩٨٨ .

- (٨٩) محمود إسماعيل: الإسلام السياسى، القاهرة ١٩٩٣.
- (٩٠) محمود إسماعيل: الحركات السرية فى الإسلام، بيروت ١٩٩٧.
- (٩١) محمود إسماعيل: قراءات نقدية فى الفكر العربى المعاصر، القاهرة ١٩٩٨.
- (٩٢) محمود إسماعيل: إشكالية المنهج فى دراسة التراث، القاهرة ٢٠٠٤.
- (٩٣) المراكشى: المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، القاهرة ١٩٦٣.
- (٩٤) المقرئى: المواعظ والإعتبار، ج ٤، القاهرة ١٩٠٧.
- (٩٥) موفق الدين المقدسى: تحريم النظر فى كتب أهل الكلام، لندن ١٩٦٢.
- (٩٦) نايف بللوز: ابن رشد بين العقلانية والإيديولوجيا، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩.
- (٩٧) نجلاء حسنى مبارك: حركة المريدين فى الأندلس، رسالة ما جيسستير، جامعة عين شمس، مخطوطة، القاهرة ٢٠٠١.
- (٩٨) هاشم صالح: ابن رشد فى قراءة الفكر الفرنسى المعاصر، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨، عدد ٤، الكويت ١٩٩٩.
- (٩٩) Watt; M : Islamic Philosoiphy, Edinburg, 1922.
- (١٠٠) الواسطى: الطبقات العلية فى مناقب الشافعية، نص محقق ومنشور فى كتاب عبد الأمير الاعثم، سالف الذكر.
- (١٠١) ياقوت: معجم البلدان، ج ٣، القاهرة ١٩٠٧.
- (١٠٢) يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الافريقية، ج ١، القاهرة، د. ت.

إصدارات دار مصر المحروسة

٢٠٠٥	د. سيد القمنى	أهل الدين ... و الديمقراطية
		سوسيولوجيا الفكر الإسلامى
٢٠٠٥	د. محمود إسماعيل	طور الانهيار (٤) الفكر التاريخي
٢٠٠٥	د. محمود إسماعيل	المجلد العاشر محاولة تنظير
٢٠٠٥	د. محمود إسماعيل	الخطاب الدينى المعاصر بين التقليد والتجديد
٢٠٠٥	د. محمود إسماعيل	مقاربات نقدية فى الفكر والأدب
٢٠٠٥	أحمد صبرى السيد	أخوان الصفا بين الفكر والسياسة
٢٠٠٥	روبير بندكتى	الشعائر بين الدين والسياسة فى الإسلام والمسيحية
٢٠٠٥	الأب وليم سيدهم اليسوعى	لاهوت التحرير رؤية عربية إسلامية مسيحية
٢٠٠٥	د. أحمد راسم النفيس	المصريون والتشيع الممنوع
٢٠٠٥	د. أحمد عبد الله رزة	قضية الأجيال تحدى الشباب المصرى عبر قرنين
٢٠٠٥	د. منار الشوربجى	الديمقراطية المقيدة إنتخابات الرئاسة الأمريكية
٢٠٠٥	لينين الرملى - أريستوفانيس	سلام النساء - ليزيسترأتى
٢٠٠٥	أطفال - مترجم عن اليونانى	الفراشة التى خلفت وعدها
٢٠٠٥	مجيد طوبيا	رواية ترميم قضية أحمس
٢٠٠٥	ترجمة: بنى ميلاخرينودى	نور الدين يوميه
٢٠٠٥	منتصر الزيات	الجماعات الاسلامية (رؤية من الداخل)
٢٠٠٤	د. سيد القمنى	شكراً ... بن لادن !!
٢٠٠٤	د. عاطف أحمد	الإسلام والعلمنه
٢٠٠٤	د. وحيد عبد المجيد	هيكل بين الجريده والكتاب
٢٠٠٤	د. عبد العاطى محمد	شيوخ بلا خناجر
٢٠٠٤	رضا هلال	الأمرکه والأسلمه
٢٠٠٤	خليل عبد الكريم	فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين
٢٠٠٤	خليل عبد الكريم	الإسلام بين الدوله الدينيه والدوله المدنيه
٢٠٠٤	خليل عبد الكريم	نحو فكر إسلامى جديد
٢٠٠٤	د. حنان سالم	جرائم الصفوه فى مصر
٢٠٠٤	ترجمة: د. نعيم عطية	إبن البلد
٢٠٠٤	ترجمة: د. عبد المحسن الخشاب	تجار القطن
٢٠٠٤	ترجمة: د. عادل أمين	هوكوجكى (يوميات راهب يابانى)
٢٠٠٤	توفيق خليل	زنوبة اللهلوبة
٢٠٠٤	خالد الفيشاوى	مناهضو العولمه
٢٠٠٤	لينين الرملى	صعلوك يربح المليون
٢٠٠٤	شهدى عطيه - عبد المعبود الجبيلى	أهدافنا الوطنيه
٢٠٠٣	د/ وحيد عبد المجيد	حروب أمريكابين بن لادن و صدام حسين
٢٠٠٣	ترجمه/ إسماعيل داود	حكام العالم الجدد
٢٠٠٣	رضا هلال	تفكيك أمريكا
٢٠٠٣	د/ عاطف كشك	العداله البيئيه فى مصر
٢٠٠٣	الاب / وليم سيدهم	كلام فى الدين و السياسة
٢٠٠٣	د / حنان سالم	ثقافه الفساد فى مصر
٢٠٠٣	د / حنان سالم	الصحافه المصريه وقضايا الفساد

٢٠٠٣	د / جهاد عوده	إسرائيل و العلاقات مع العالم الإسلامي
٢٠٠٣	د / عبد المنعم سعيد	العرب و ١١ سبتمبر
٢٠٠٣	د / عبد المنعم سعيد	حوارات وتأملات سياسية
٢٠٠٣	لينين الرملى	حواديت حصاوى
٢٠٠٣	عبد القادر يس	كنيسة مهد المقاومة .
٢٠٠٣	خالد داود	رام الله التى عشتها حصاراً
٢٠٠٣	د / عاطف كشك	فلاحون و مؤسسات .
٢٠٠٣	مصطفى بيومى	الوظيفة الاجتماعية للماء فى الادب المصرى
٢٠٠٣	حسن فؤاد	محطات
٢٠٠٣	د / مأمون فندى	ضحايا الحداثه . أمريكا و العرب بعد ١١ سبتمبر
٢٠٠٣	كريم العراقى	الأغاني و حكاياتها
٢٠٠٣	كريم العراقى	كثر الحديث ديوان شعر
٢٠٠٣	د/عبد الباسط عبد المعطى	صورة الإسرائيلى فى مصر
٢٠٠٣	كريم العراقى	حكايات بغداديه مجموعه قصصيه
٢٠٠٣	حجاج حسن أدول	ونسه مع الأدب النبوى المرأة والجنس
٢٠٠٣	أشرف غريب	قلوب حائرة .
٢٠٠٣	الأب / كميل سمعان	الاعياد و الرموز مفاتيح لقراءة الكتاب المقدس
٢٠٠٣	د/ غازى زين عوض الله	الصحافه الجامعيه
٢٠٠٢	لينين الرملى	هرش مخ
٢٠٠٢	لينين الرملى	تحب تشوف مأساه بالطبع لا
٢٠٠٢	محمد مستجاب	من باب مسك السيره .. الحزينه تفرح
٢٠٠٢	محمد مستجاب	الحزن يميل للممازحه
٢٠٠٢	د / رفعت السعيد	الليبراليه المصريه . المثقفون و حزب الوفد
٢٠٠٢	د . الأنبا / يوحنا قلته	المسيحيه و الالف الثالثه
٢٠٠٢	عبد القادر شبيب	١٨ و ١٩ يناير رؤيه واقعيه
٢٠٠٢	خليل عبد الكريم	النص المؤسس و مجتمعه ٢/١
٢٠٠٢	د / عبد المنعم سعيد	السياسه فى غير السياسه
٢٠٠٢	محمد عمر . تحقيق / مجيد طوبيا	حاضر المصريين أو سر تأخرهم
٢٠٠٢	د / وحيد عبد المجيد	الإرهاب و أمريكا و الإسلام
٢٠٠٢	د / هاله مصطفى	الإسلام و الغرب من التعايش إلى التصادم
٢٠٠٢	د / إمام حسنين	الإرهاب و حروب التحرير الوطنيه
٢٠٠٢	منتصر الزيات	أيمن الظواهري كما عرفته
٢٠٠٢	د / إمام حسنين	الزواج السرى فى أوساط الشباب
٢٠٠٢	ساميه سعيد	من يملك مصر
٢٠٠٢	د / جهاد عوده	فلسطين و إرهاب الدوله الإسرائيليه
٢٠٠٢	عبد الرازق عكاشه	فنانون خارج دائرة النقد
٢٠٠٢	د / أسامه الغزالى حرب	جمال عبد الناصر ... مدخل لقراءه جديده
٢٠٠٢	د / جمال سلامه على	إسرائيل و العلاقات المصريه السوريه
٢٠٠١	د / جهاد عوده	اداره الصراع الدولى
٢٠٠١	مجيد طوبيا	بنك الضحك الدولى